



İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu*

Yasin AKTAY**

The Sociology of Theology Faculties /İlahiyat: the Problem of Theology/İlahiyat as a Dynamic of Change

Citation/©: Aktay, Yasin, (2012). The Sociology of Theology Faculties /İlahiyat: the Problem of Theology/İlahiyat as a Dynamic of Change, Milet ve Nihal, 9 (3), 101-135.

Abstract: In this paper, the author examines different dimensions of theological studies separately, which are relevant to the academics working in the field of theology, sociology and political studies, as a social change matter. He, mainly, approaches the issue by asking questions and attempting to build a model of sociology of knowledge. Studying theology as a subject has its own difficulties because of its epistemological basis. Another difficulty is the heaviness of Marxist paradigm in change and religion in sociology. For theologians, one of the main problems is being under constant pressure of the change. The tension between the religious jargon and theological engineering that is expected from the theologians is due to this pressure.

* Bu yazı 24-25 Nisan 2003 tarihinde, Erciyes Üniversitesi'nde düzenlenen "İlahiyat Bilimlerinde Yöntem Sorunu Sempozyumu"nda sunulan bir tebliğ ile Federal Almanya Cumhuriyeti Türkiye Büyükelçiliği'nin düzenlediği Geleneksel Tarabya Konferanslarının 7. sinde sunulan "Türkiye'de Teolojik Söylemler ve Aktörleri" (16-17 Temmuz 2009) başlıklı tebliğin derlenip geliştirilmesiyle oluşmuştur.

** Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümü [yaktay@yahoo.com].

Key Words: Sociology of Theology, Social Change, Theological Engineering, Political Theology, Theology Faculty.



Atıf/©: Aktay, Yasin, (2012). İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu, Milet ve Nihal, 9 (3), 101-135.

Öz: Bu yazıda bir sosyal değişim sorunu olarak; ilahiyatın sosyologları, ilahiyatçıları ve siyasetçileri ilgilendiren boyutları ayrı ayrı ele alınmakta, bütün cevaplardan ilahiyat alanına ilişkin bir bilgi sosyolojisi örneği ortaya konulmaktadır. Sosyologlar açısından ilahiyat alanıyla ilgili bir sorun, İlahiyatın bir araştırma nesnesi olarak kurulmasıyla ilgili epistemolojik zorlukla alakalıdır. Diğer sorun ise din ve değişimin ilişkisine bakıştaki Marksist paradigmanın ağırlığıdır. İlahiyatçılar açısından en önemli sorunlardan biri, ilahiyatın sürekli bir değişim baskısı altında olmasıdır. İlahiyatın tabii olduğu dinsel jargon ile ilahiyatçılardan beklenen ilahiyat mühendisliği arasındaki gerilim büyük ölçüde bu baskının sonucudur.

Anahtar Kelimeler: İlahiyat Sosyolojisi, Toplumsal Değişim, İlahiyat Mühendisliği, Siyasal ilahiyat, İlahiyat fakültesi.

Giriş

İlahiyatı toplumsal değişimle ilişkilendirdiğimizde, birden bire bir sorunlar yumağıyla karşı karşıya kalmamızın sebebi nedir? Böyle bir ilişkilendirme neden sorun olsun? Bir sorun oluyorsa, bu, kimin sorunudur? Tabii ki her şeyden önce metafizik bir sabiteler alanının bilimi olduğu varsayılan ilahiyatın, değişim gibi bir araz ile ilişkilendirilmesi ilk anda bu sorun hakkında bir sürü ipucu verebilir. Burada öncelikle bu sorunun kimleri ilgilendirdiğini kısaca gözden geçirelim:

İlahiyatın bir sosyal değişim dinamiği olarak düşünülmesinin, bir, sosyologları ilgilendiren tarafı vardır, çünkü toplumsal değişimin dinamikleri her zaman sosyolojide özel bir ilginin konusu olmuştur. Sosyolojik çerçevede konunun, toplumsal eylemin mahiyeti, değişik ilahiyat anlayışları veya insan tasavvurları ile eylem biçimleri arasındaki münasebetle ilişkisi vardır. İkincisi ilahiyatçıları ilgilendiren tarafı vardır: İlahiyat bir disiplin olarak, ilahiyatçılar da bu disiplinden geçimlerini kazanmakta olan meslek adamları olarak, modernleşme tarihimiz boyunca, geri kalmışlığımızın faturalarının muhatabı olmuş ve bu nedenle sürekli gelişmeye

veya tarihsel şartlara uyumlu bir ilahiyat anlayışı geliştirme baskısı altında tutulmuşlardır. Burada İlahiyatçıyı sürekli olarak zorlamış olan bir sorun, ilahiyat anlayışı “geliştirmek” konusunda kendisini sadık olmakla yükümlü hissettiği dinsel ve metinsel çerçeve bakımından ne kadar inisiyatif sahibi olduğudur. Diğer bir sorun, kendisinden sözüm ona “tarihsel şartların” beklediği sorumlulukları yerine getirdiği taktirde kaçınılmaz olarak karşılaşacağı meşruiyet sorunudur. Son olarak, ilahiyatın bir de değişimi bir program olarak tasarlayan, toplumsal değişimi hedefleyen siyasetçileri ilgilendiren tarafı vardır. Doğallıkla bu alanların her biri kendi bilgi oluşturuçu istemleri¹ açısından meseleye bakarlar. Bu istemler açısından bilginin genel birikimsel oluşumu bakımından birbirleriyle bir işbirliği var olsa da, bu bilginin nasıl şekilleneceği konusunda aralarında yer yer bir rekabet ve gerilim olduğu açıktır. Birinin anlamaya çalıştığı yerde, diğeri açıklamaya çalışacak, bir diğeri de iktidar ilişkileri aracılığıyla ortaya çıkan bilgiyi araçsallaştıracaktır. Bu arada bir de tabiri caizse bir ilahiyat sosyolojisi için de bu ilgilerin her birisi de ilgiye değerdir. Bir meslek olarak ilahiyat Türkiye’de hangi etkiler altında şekillenmektedir? İlahiyatçıların meslekleriyle ilgileri, toplumla ilgileri ve ürettikleri bil-

¹ Bilgi oluşturuçu istemler (interest), bizi bilgi aramaya sevk eden meraklar, çıkarlar ve ilgilerin genel adı olarak Habermas’ın formüle ettiği bir kavramdır. Bu formülde insan, kendisini çevreleyen doğa şartlarına karşı sergilediği emeğin bir boyutu olarak bu şartları tahmin ederek kontrol altında tutmayı; insanlarla etkileşiminin bir sonucu olarak ürettiği anlamı yorumlamayı; insanlarla, doğayla veya tanrı(lar)la olan ilişkilerinde ürettiği veya içine düştüğü iktidar ilişkilerinden özgürleşme istemiyle bilmek ister. Birinci bilgi oluşturuçu istem empirik-analitik bilimlerin; ikinci tür istem tarihsel-hermenötik bilimlerin; üçüncü istem de eleştirel bir bilginin gelişimine yol açar (Bkz. Habermas, 1972; Giddens, 1991: 134 vd.). İlahiyat da bir bilgi disiplini olarak birçok bilgi oluşturuçu istemin sonucu olarak algılanabilir. İçinde olan biten birçok şeyin tahmin edilmesi ve kontrol edilmesi gereken bir alan, o alandaki beşeri etkileşimlerin ortaya çıkardığı anlamın anlaşılmasını gerektiren, bu ilişkilerin ve etkileşimlerin ürettiği iktidar ilişkileri itibarıyla özgürleşimci bir istemin konusu olabilir. Ancak bütün bu istemlerin İlahiyat alanını, bilfiil varlığı olan Allah’ın insanla olan ilişkisinin, iletişiminin ve varlığının anlaşılması ve onunla bütünleşmesi, çağrılarına kulak verilmesi istemini yeterince kuşatmadığını belirtmek gerekiyor. Doğrusu ilahiyat alanını hep bir bilim disiplini olarak görmenin kendisinin şimdiye kadar harekete geçirdiği bütün eleştiriler, genellikle bu çerçeveye indirgendiği için veya indirgenmediği kadanyla her türlü eleştirel istemi de kolaylıkla celp ediyor.

giyle olan ilişkileri nelerdir? Siyasetçinin bu meslekle ve bu mesleğin insanlarıyla ilişkisi nedir? Sanırım iyi bir ilahiyat bilincinin oluşabilmesi veya Anthony Giddens'ın formüle ettiği anlamda (Giddens, 1996), öz-düşünümselliğinin derinleşmesi ilahiyatın bir şekilde ve bu bağlamlarda kendine bakmayı önemsemesiyle çok ilişkili olacaktır. Şimdi yukarıda zikrettiğimiz bağlamlarda ilahiyatın bir toplumsal değişim sorunu olarak değişik ilgiler bakımından nasıl şekillendiğine bakalım:

Sosyolojik bir Sorun Olarak Toplumsal Değişim ve İlahiyat

İlahiyatın bir sosyal değişim dinamiği olarak ele alınmasına karşı Marksist ve materyalist bir bakış açısının belirleyici olduğu bir tepki var olagelmıştır. Çünkü ilke olarak ekonomik veya daha genel anlamda maddi dünyanın bir türevi olmaktan başka bir anlamı olmayan din ve ilahiyat anlayışlarına sosyal değişim konusunda belirleyici bir rol atfetmeye karşı, organize bir tepki olmuştur. Maddi ve ekonomik dünyanın belirlediği altyapının üstyapısı olan din ve zihniyet dünyasının ortaya koyduğu bütün performans, bütün yenilikler, bütün orijinallikler, maddi dünyanın kendi tarihi açısından okunmaya daha uygundur. Belli bir ilahiyat yorumunda veya tasavvurunda bir sosyal değişim dinamiği ihtimali görmek sosyolojinin bu kitabına pek uymaz.

Buna karşılık Max Weber'in meşhur *Protestan Ahlakı ile Kapitalizmin Ruhu* arasında kurduğu ilişki, hem sosyolojide kendisinden sonra konuya yaklaşımda önemli bir alternatif yol haritası oluşturmuştur, hem de belli din veya zihniyet dünyaları ile doğrudan sosyolojik ilişkiler kurmanın kapılarını aralamıştır. Gerçi Weber'in bu tezi Marksist veya materyalistlerin bütün toplumsal değişim dinamiğini ekonomik faktörlere bağlamasına karşılık kendisinin tam aksine dine bağladığına dair yersiz bir şöhret kazanmıştır. Oysa Weber'in, en azından bu tezin lafzi anlamı çerçevesinde, bütün yaptığı, toplumsal eylemin sadece bir faktörle anlaşılamayacağı ve belli toplumsal hadiselerin gözle görülebilen veya gözle görülemeyen bir sürü etkenin bir araya gelmesiyle ortaya çıktığını göstermeye çalışmaktan ibarettir. Yapmaya çalıştığı bir şey daha,

bir toplumsal olayı teorilerimizden yola çıkarak anlamaya çalıştığımızda gerçeğin büyük bir çoğunluğunu ıskalayacağımıza dair pozitivist gelenekten gelen sosyal bilimcilere, bilhassa da Marksistlere, bir uyarıda bulunmak. Yani bir sosyal olguyu açıklarken o olaya karışan sosyal aktörlerin kendi eylemleri hakkında ne düşündüklerini anlamaya çalışmadan, elimizdeki teorilerden yola çıkarak anlamaya çalıştığımızda olayın büyük çoğunluğunu ıskalarız, anlamamış oluruz.

Gerçekten de bugün sosyal bilimcilerin önemli bir kısmının ortaya koyduğu ürünlerin çoğuna bu uyarı eşliğinde bakılacak olursa, yani sosyal eylemcinin kendi eylemi hakkında ne düşündüğü kaale alınacak olursa, sosyal olgularla ilgili birçok teorinin ne kadar zorlama olduğu görülebilir. Oysa sosyal bilimcilerin önemli bir kısmı teoriyi olguya öncelikledikleri ve sosyal aktörün kendi eylemi hakkındaki fikrini önemsemedikleri sürece, belli bir sosyal olgunun gerçek dinamikleri hakkında esaslı bir fikre de sahip olamazlar. Weber'in daha genel sosyal eylem teorisinin önemli bir argümanı, böylece, açıklamacı sosyolojik yöntemle karşı anlamacı sosyolojiyi konumlandırır. Weber bütün boyutları itibariyle ekonomik bir olgu sayılmaya daha müsait olan kapitalizmin oluşumunda rol alan aktörlerin zihniyet dünyalarına dikkat çekerek, Protestanlığın, bilinenin aksine, kapitalizmin bir ürünü değilse bile onu oluşturan bir şey olduğunu da söylemiş olmadı. Aslında o sadece sosyal bilimlerde zihniyet dünyalarıyla belli sosyal olgular arasında birbirlerini çeken (elective affinity) bir şeyler olduğunu söylemekle yetindi (Turner, 1997: 17 vd).

Yalnızca bu bile Weber'in sosyal olgularla zihniyet dünyaları arasındaki ilişkiler bağlamında idealist bir yaklaşıma sahip biri olarak okunmasına yol açmıştır. Oysa Weber'in idealist yorumunun pek doğru olmadığına dair yorumlar ne kadar gerekçelendirilebilirse de, bu tez, "İslam dünyasının Avrupa'nın kat etmiş olduğu gelişme yolunu niçin kat edememiş olduğu" sorusu yinelenedikçe bir dizi oryantalist açıklamayı harekete geçiren bir damarı da beslemeye devam etmiştir. Genellikle zihniyet dünyalarının top-

lumsal gelişme dinamiği olarak okunmasına çok sıcak bakan Müslümanlar, Weber'in bu tezine sıcak bakarken, bu tezin sonuna kadar işletilmesinin genellikle oryantalist sonuçlara varmasını pek hesaba katmazlar. Zira zihniyet dünyaları ile toplumsal olgular arasında kurulabilecek her türlü ilişki tabii ki bu sonucu gerektirmez. Ancak, Weber'in tesis ettiği ve sosyolojik literatürde bir tekmül oluşturmaya yetecek kadar alışkanlıklar yaratan bu ilişki kurma yolu, İslam dünyasının geriliğini de doğrudan İslam dininin gelişmeye ket vurucu olması, insanları gelişmeye motive eden unsurlardan yoksun olması ve dolayısıyla toplumsal gelişmeye uyumlu olmamasına bağlar. Bu itibarla, Weberci bir çerçeveye sadık kalarak zihniyet dünyaları üzerinde odaklanmanın bir sonucu maddi gerçekliğin önemini azımsamak ise, diğer bir dolaylı sonucu da Protestanlığın veya kapitalizmin doğduğu şartlarda geçerli olan zihniyet örüntülerini terfi ettirmek, buna karşılık, "başka toplumların benzer bir gelişme kaydedememesinin sebebi olarak da yine kendi dünyalarındaki zihniyetlerin gelişmeye uyumsuzluğunu" kabul etmek anlamına gelmiştir. Bu da "içselleştirilmiş oryantalizm" dediğimiz bir bakış açısını bütün sonuçlarıyla yüklenmeye götürür.

Nitekim ana stratejisini "çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmak" olarak ortaya koymuş olan Cumhuriyetin, dinle ilgili politikalarına da aşağı yukarı benzer bir kabul yön vermiştir. Bu kabul Osmanlı'nın son zamanlarında şöyle formüle ediliyordu: "Esas itibariyle İslam terakkiye mani değildir, aksine Hıristiyanlık terakkiye mani olmaya daha müsait özellikler taşımaktadır. O yüzden İslam dünyasının geri kalmasının en önemli sebebi İslam'dan uzaklaşması olmuştur. Oysa Avrupalıların ilerlemesinin en önemli sebebi onların Hıristiyanlıktan uzaklaşmaları olmuştur."² Avrupalıların ve daha sonra bizzat bazı Müslümanların İslam dünyasına oryantalist bakışın tam aksini temsil eden bu formül, en azından siyasi bakımdan Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte yenilgiye uğramış olacaktır. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren başlayan din re-

² Bu bakış açısının Türk modernleşme tarihi içerisindeki telaffuz biçimlerinin değerlendirilmesi için (bkz. Turner, 1974: 9 ve 10. Bölüm).

formu girişimlerinin altında da İslam'ın ilerlemeye uyumlu bir sürümünün ortaya konulması arayışından başka bir şey var olmamıştır. Çoğu kez zannedildiği gibi, bu çabaların temel niyeti hiçbir şekilde İslam'a topyekûn bir savaş açmak olmamıştır, aksine bizzat dinin toplumsal değişmeyi sağlama yönündeki potansiyeline dair derin bir iman vardır. Zaten inkılâpçı bir programı uygulamaya çalışan bir yaklaşımın dinin bu araçsal işlevselliğini gözden çıkarması söz konusu olamazdı.

Protestan ahlakı tezleri, Avrupa'da ve Amerika'da sanayileşmeyle birlikte yaşanan ekonomik ve maddi gelişmenin zihinsel arka planına dikkat çekti. Burada özellikle Protestan ahlakıyla ilgili temalarda, hem Protestanlığın çok çalışmayı ve dünya nimetlerinden az yararlanmayı öngören püriten ahlakına, hem de Aydınlanma'nın özenle işlediği özne düşüncesinin yine Protestan bir sorumluluk ahlakıyla birleşerek kendi kaderini tayin etmeye yönelik sistematik ve yayılgan davranış kodlarını üretmesine bir vurgu vardır. Modernliğin özünde kendi eylemlerinin sorumlusu, yaratıcısı, "kendine yeter, egemen özne" düşüncesi var ve bu düşüncenin tıpkı kapitalizmin bulunduğu gibi, en iyi, Protestanlıkla buluşarak kendi etkinliğini icra etmiştir. Tabi burada da genellikle yüzleşilmeyen, cevabı atlanan soru, Batı kapitalizminin sadece Protestan olan bölgelerde meydana gelmiş olmadığı, aynı zamanda Katolik olan toplumlarda da çok yayılmış olduğudur. Bu soruyla bağlantılı başka bir gerçek, insan eylemiyle veya özne teorisiyle ilgili olarak Protestanlığa bir çeşit Mutezililik atfetmenin yaygınlığına rağmen aslında Martin Luther'in ortaya koyduğu metinlerde kadercı vurgunun, Tanrı'nın mutlak iradesinin ve onun karşısında insanın sürekli evrilip çevrilen bir kul olmasının daha ağırlıklı olduğudur. Ayrıca bugün Avrupa'da meydana gelmiş olan değişimin ilişkili olduğu söylenen değerlerle Protestanlığın daha uyumlu olduğu düşüncesi de oldukça abartılıdır. Protestanlığa gelinceye kadar kapitalizmin ortaya çıkmasını sağlayan değerlerle uyumlu ve Avrupa'da etkili olan bir çok başka din ve mezhep vardır. Nitekim bazı sosyologlar, son iki yüzyılın en önemli sosyal değişim hadisesi olarak kapitalizmin ortaya çıkmasında Protestanlığın abartılmış

rolüne karşı Hollanda'daki Katolik ağırlıklı nüfusun, Yahudilerin finans kapitaldeki aktif ve etkin faaliyetlerinin kapitalist teşebbüslerdeki ağırlığını ortaya koyarken, başka bazıları da kapitalizmin ortaya çıkmasının zihinsel arkaplanıyla ilgili olarak dinsel olmayan açıklamalar geliştirmeye çalışmışlardır (Tawney, 1926; Sombart, 1962; 1982). Örneğin şövalyelerin aşka düşkünlükleri, yaşadıkları aşklarda, sevgililerine yetiştirmek zorunda oldukları hediyeler ve bu sevgililerine uygun bir hayat sunmak için yarıştıkları lüks tüketimin de zihniyete dayalı bir davranış biçimi olduğu ve bu zihniyetin kapitalizmin oluşumunda Protestanlığa atfedilenden daha fazla rol oynadığı vurgulanmıştır. Çünkü bu tüketime ulaşabilmek için çok fazla kazanmak gerekiyordu (Sombart, 1967; Aktay, 1999: 120 vd.).

Burada ilahiyat Allah hakkındaki, Allah'ın nasıl bir varlık olduğuyla ilgili tasavvurları kapsarken, bir yandan da mutlak Öteki olarak Allah'ın karşısında insanın nasıl kurulduğuyla ilgili düşünceleri de kapsar. Bu itibarla Allah ve insan hakkındaki tasavvurların, zihniyet kalıplarının insan eylemine doğrudan etkisinin olmaması düşünülemez. Yani Allah'la ilgili her türlü düşüncenin insanı da inşa eden bir tarafı olduğuna artık pek kimse itiraz etmiyordu. İnsanı tanımladığınızda onun karşısında Genellikle teolojiye karşı antropolojiyi veya Tanrıyı bilmeye karşı insanı bilmeyi daha iyi bir ilahiyat adına öneren yaklaşımların içine düştükleri naifliğe değinmenin yeridir (Hanefi, 1978). Tanrıyı iyi bilmenin mutlak koşulu zaten insanı daha iyi bilmektir. O yüzden tanrı bilgisini, yeter ki bir bilimsel disiplinin nesnelci-metafizik kurallarıyla mukayyet olmasın, insanın bilgisine karşıt olarak düşünmek için ancak düalist bir gerilim hattına yakalanmış olmak gerekiyor. Doğrusu insana yeterince değer verilmediği düşünülüyorsa, kendisinden esirgenen değerın Tanrıya tahsis edilmiş olmasından kaynaklandığını söylemek zordur. İnsana zulmeden doğrudan Allah'a zulmetmiş oluyor. En büyük zulüm olan Allah'a ortak koşmanın doğrudan sonucu insanın kendisine zulümdür. Belki de böyle olduğu için en büyük zulüm sayılmıştır. Allah'ı; Allah'ı tanımladığınızda ise onun karşısında insanı da tanımlamış oluyor-

sunuz.

Pratikte her iki bilginin insan eylemini doğrudan etkilediğini söyleyebiliriz. Her türlü düşünce veya her türlü faktörün insan eylemine kendince etki edebileceğini hesaba katmak zorundaysak, bir ilahiyat tasavvurunun etkisini hiç göz ardı edemeyiz. Örneğin, Allah'ın mutlak iradenin tamamına sahip olduğunu düşünmenin kaçınılmaz sonucu, insanın eylem tanımı, eylemdeki sorumluluğu ve kapasitesi hakkında daha teslimiyetçi veya kaderci bir davranışa yöneltmesidir. Kaderci bir anlayış insanı, kendi kaderini değiştirme noktasında çok daha pasif ve mütevekkil bir pratiğe istidatlı kılar. Ancak, şunu da söylemek gerekir ki, belli ilahiyat anlayışlarıyla toplumsal değişimin şu veya bu şekilde olması arasındaki ilişki, zannedildiği kadar açık ve yönü kolay tayin edilebilir bir ilişki değildir. Örneğin bugün Hıristiyan Evangelik akımlarının İsa Mesih'in dünyaya yeniden geleceğine dair kaderci beklentileri yıllarca insanları kaderin kendiliğinden akışına tevekkül etmek gibi bir tarza yönelmişken (Hunt, 1999: 93 vd), bugün Tanrı'nın vaat ettiği bu kaderin gerçekleşmesi konusunda insanın inisiyatifini ve müdahalesini işgüzar bir tarzda devreye sokan bir eylemselliğe yöneltmiş bulunuyor Grace Halsell'in çarpıcı isimlendirmesiyle *"Tanrıyı Kıyamete Zorlamak"* (Hallsell, 2002) şeklinde tezahür eden bu eylem biçimi, bazen kaderci bir zihniyetin insan iradesini ne kadar aktive edebileceğini çok iyi örnekliyor. Tabi bu durumun sosyal bilimlerde çok iyi bilinen bir ifade biçimi daha vardır: "kendi kendini doğrulayan kehanet". Tahmin ettiğiniz bir olayın sırf sizin tahmin etmenizden dolayı gerçekleşme yoluna girmesi; gördüğünüz bir rüyanın tam da yorumladığınız tarzda gerçekleşmesi³ korktuğunuzun başına gelmesi vs.

Tabi benzer bir inancın İslam kültürü içerisinde hem Sünniler arasında hem de Şiiiler arasında da mevcut olduğunu biliyoruz. Yani Mehdi'nin gelişiyile ilgili hikâyelere her iki taraf inanırken, bu bazılarının sosyal eylemlerinde, toplumsal değişim istikametlerinde neredeyse hiçbir rol oynamazken, diğer bazılarında çağımızda

³ Aslında çoğu kez siz öyle yorumladığınız için öyle gerçekleşiyordur, o yüzden rüyaları her halükarda hayra yormak lazımdır.

devrim yaptırmış olduğunu biliyoruz. Bu arada belli ilahiyat anlayışlarının toplumsal gerilikle ilişkilendirilmesinin retrospektif bir okuma biçimiyle ilgisi olduğunu da söyleyebiliriz. Sonuçta kazananların hanesinde var olan her şeyi geriye dönük olumlamak gibi bir süreç işliyor. Bugün asırlarca sürmüş olan bir medeniyetler çatışmasının sonucunda kazanan taraf İslam dünyası olmuş olsaydı, muhtemelen sosyal bilimler şimdi Protestanlık yerine Eşari veya Maturidi ahlakı ile toplumsal kalkınma arasındaki ilişkileri irdeliyor olacaktı. Nitekim İslam dünyasının Hıristiyan Ortaçağındaki yükselişine Hıristiyan ilahiyatı, bugün sosyal bilimlere hâkim olan mantığın aynısıyla yaklaşmakta ve nasıl olup da bu kadar sapık bir dinin, bidatçi bir putperestliğin bu kadar müreffeh, bu kadar zengin, bu kadar kalkınmış bir medeniyet geliştirmiş olabildiğini hayretle soruyordu. Bryan S. Turner, bu dönemde Hıristiyan ilahiyatçıları tarafından bu minvalde ortaya konulmuş olan son derece apolojist bir literatüre dikkat çekiyor. Üstelik bu literatürün bir yanı, İslam medeniyetinin o günkü performansını “Müslümanların şiddet, şehvete düşkünlük ve hileye başvurmalarının ürünü” (Turner, 1997: 243) olarak değerlendirirken, Maxime Rodinson’un Cemil Meriç çevirisiyle Türkiye’de yayınlanan kitabının başlığında da ifade edildiği gibi oldukça “büyüleyici” buluyordu (Rodinson, [*Batı’yı Büyüleyen İslam*], 1985).

Şimdiye kadar, sosyolojik olarak Protestanlığın bugünkü uygarlığın gelişimindeki etkisinin abartılı olduğunu söylemek için birçok gerekçemiz olduğunu söylemenin her iki yolunu denedik. Özetlemek ve yeniden ifade etmek gerekirse: Birincisi, Protestanlığın kendisine atfedilen ve kapitalizmin gelişimiyle uyumlu özelliklerinin herhangi bir dinde rahatlıkla bulunabilen özellikler olduğunu, ancak bir dinin bunlardan ibaret olmadığını göstermeye çalışabiliriz. Hem Yahudilik hem de İslamiyet’in kapitalizmin oluşumuyla uyumlu kılınabilecek bir dizi yorumu yapılabilir ve pratikte de yapılmaktadır. Bu yorumlar değişik eleştirilere de konu olsa, pratikte belli bir etkide bulunmakta, belli sosyal eylemlerin için doldurmakta veya bu tür eylemleri vaftiz etmekte, kutsamakta veya kendine mal edebilmektedir.

İkinci bir yol da Protestanlığın aslında modernleşmenin temel felsefeleriyle hiç de uyumlu olmayan bir dizi teolojik özelliğinin bu ilişkilendirmede gereğinden fazla azımsanmış olduğunu ortaya koymaktır. Örneğin bir Protestan vaazını dinlediğinizde, İslam'ın en irrasyonel sayılan, en bidatçi hurafeci sayılan bir yorumundan daha irrasyonel bir söylemle karşı karşıya kalabilirsiniz. Hıristiyan ilahiyatının bugün modernleşmiş dünyanın hâkim dini olmasına karşılık, irrasyonelitesinin alıp başını gitmesi, mitolojik söylemlerinin bütün bir kültürü kaplamaması karşısında hiç de frene basmış bir görüntü vermediğini rahatlıkla görebiliriz. Ünlü Hıristiyan ilahiyat hermenötikçisi Rudolf Bultmann'ın "Kutsal Kitapları mitolojilerden arındırma" projesinin Katolik kilisesi içerisinde nasıl bir infiale neden olmuş olduğunu hatırlayabiliriz. Bultman'ı böyle bir arayışa yönelten süreç, modernleşme etkisine maruz kalmış dinin her şeye rağmen modernleşmenin en kesif biçimde etkisini sürdürdüğü bir ortamda dinin irrasyonel ve mitolojik boyutlarının nasıl dokunulmaz bırakılmış olabildiğini gösteriyor. Yani zannedildiğinin aksine, dış dünyada yaşanmakta olan ve dünyanın altını üstüne getirmiş olan modernleşmenin bu dinin kenarından bile geçmemiş olabildiği izlenimi doğabiliyor. Böyle bir ortamda Bultman'ın büyük bir gürültüyle giriştiği böylesi bir çaba bile Kilisenin yoğun tepkisine neden oluyor ve Bultman entelektüel derinliği veya orijinal fikirleriyle fazla bir taraftar bulamadan marjinal biri olarak kalabiliyor. Bultman'ın fikirlerinin kendisi bir Protestan olduğu halde Katolik kilisesi içerisinde daha fazla infial bulmuş olmasına bakmayalım. Benzer irrasyonel eğilimler bugünün Protestan mezheplerinin içinde çok daha hızlı sergilenmektedir. Evangelist kiliselerin vaazlarının yayınlandığı TV programlarına bakmak yeterlidir. Veya Hıristiyanlar arasında, en modern Hollywood filmlerinde bile olumlanarak konu edilen "koruyucu melek" düşüncesinin hangi modern anlayışla uyuşturduğunu sormak gerek. Örneğin şu paragraftaki anlayışın bu tür bir kaderciliğin en hafif ifadelerinden biri olduğunu düşünelim:

Koruyucu melek gibi bir "iyi ruh"a sahip olmak anlamına gelen *eudaimonia* (genellikle mutluluk olarak çevrilir) hayat boyu size

eşlik eder, sizi talihin daha insafsız devranlarından korur. Ahmak, çirkin, fakir veya mizaç olarak sevilmez biri veya hepsine bir defada sahip olacak şekilde doğmamak ve hayat sürdürükçe iyi şanslar yaşamak için iyi bir talihe sahip olmak lazımdır (Caputo, 2001: dipnot 9).⁴

Oysa İslam ilahiyatı içerisinde bu tartışmaya tekabül edebilecek birçok tartışmanın ne kadar erken bir zamanda yapılmış olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Sonuçta, kalkınma ile belli ilahiyat tasavvurları arasında bir ilişki var olduğu kesinlikle inkâr edilemez olduğu halde bu ilişkinin yönü ve türü zannedildiğinden çok daha karmaşıktır. Nesnel bir bakış açısıyla neredeyse karar verilemez seviyedeki bu karmaşıklığı giderme yolundaki değerlendirmelerin çoğu ideolojik olmaktadır. *Protestan Ahlakı ile Kapitalizmin Ruhunu* arasında kurulanı da dâhil olmak üzere, bu ilişki kurma biçimlerinin oryantalist veya tam tersi oksidentalist bir yükten kurtulmadığı sürece bir fayda getirmeyeceğini söylemek lazımdır.

İlahiyatın Öznesi veya İlahiyat Mühendisliği

Sorunun ilahiyatı veya ilahiyatçıyı ilgilendiren tarafına gelince. Yukarıda da değindiğimiz gibi, toplumsal değişim ile ilahiyat arasında kurulan her türlü ilişkinin potansiyel olarak veya zımnen taşıdığı ithamlar, ilahiyat üzerinde bir kasvet oluşturmaktadır. Doğrusu, belli ilahiyat tasavvurlarının belli toplumsal gelişmeler üzerinde belirli bir etkisi olduğu doğruysa da, bu etkinin önceden kestirilerek, yaşanan gerçekliğe bir ilahiyat katkısını hesaplayarak, istenen sonucu doğurmak üzere bir ilahiyat perspektifi geliştirmeye çalışmak bambaşka bir şeydir. Gerçi din alanı, çoğunlukla siyasetçilerin veya belli siyasi söylemlerin talepleriyle her zaman bu türden “ilahiyat mühendisliği” girişimlerine konu olmuştur. Ancak bu esnada İlahiyat alanının bu kadar aleni bir mühendislik müdahalesine açık olup olmadığı her zaman ciddi bir sorun olarak karşıda bir yerde durmuştur. Özellikle “aleni” diyorum, çünkü ilahiyat söylemlerinin tarihsel bir kurala tabi olduğunu, salt kendi

⁴ Hıristiyan inancı içerisinde insanın Allah karşısındaki konumunun, kendi eylemlerinin failliğiyle ilgili tartışmalarla ve sosyal teorideki “özne” tartışmalarıyla ilişkilendirilmesi için (bkz. Vass, 1999: 72 vd.).

tarihleri içindeki dalgalanmalarına bakarak söyleyebiliriz. Ancak, burada bir sözcüğü daha yine “özellikle” seçiyorum: o da ilahiyatın “söylemsel” niteliğini. Bu da tarihsel ve toplumsal çerçevede dolaşan ve öznesi olmayan bir konuşma durumuna tekabül eden bir şeydir. Yani İlahiyat, yani Allah hakkındaki tasavvurlar, insanların kolaylıkla uhdesinde olan malzemeler değildir. İnsanlar bu tür tasavvurların etkisi altındadır, onları istedikleri zaman istedikleri modele uyduramazlar, istedikleri zaman bir kenara asamazlar.

Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinin 1949 yılında tekrar kurulmaya karar verilmesine yol açan meclis görüşmelerinin bir yerinde kurulacak olan Fakültenin Cumhuriyetin yeni yeni yerleşmekte olan idealleriyle uyum sorunu sorgulanmaktadır ve ancak din bilimi şeklindeki bir ilahiyat fakültesine izin verileceğine dair fikirler telaffuz edilmektedir (Aktay, 1993). Burada İlahiyat mensubuna bir çeşit ilahiyat sosyoloğu rolü tanınıyordu. Yani, belli bir dine inanmak zorunda olmayan, insanların inançlarının tarihi, psikolojisi ve sosyolojisiyle belli bir nesnel mesafeden yaklaşan bir bilim adamı rolüydü bu. İsmail Hakkı Baltacıoğlu’nun Meclis’te (*TBMM Tutanak Dergisi*: Dönem VIII, cilt 20: 277-284) hararetle savunduğu bu rol, aynı zamanda Cumhuriyet ilkelerinin o günlerde geçerli olan yorumu açısından teklif edilen bu kurumun meşruiyetini de sağlayan bir açıklamaydı, ama her zaman İlahiyat eğitiminin önemli bir damarını teşkil etmiştir. Burada Allah hakkındaki tasavvurları irdeleyen bir ilahiyatçının kendisiyle Allah arasındaki ilişkiye ne ölçüde hâkim olduğu sorusu son derece önemlidir. Bu ölçüde önemli bir sorun daha Caputo’nun da çok güzel anlattığı gibi Allah hakkındaki tasavvuruna nispeten daha fazla müdahil olabilen ilahiyatçı veya filozofun Allah’ı ile bilfiil Allah’la karşılaşan bir müminin Allah’ı arasındaki farktır:

“Allah, öncelikle felsefi ve teolojik spekülasyonun konusu değil, aksine bir cemaatin, Allah’ın gündelik hayatlarının yapısına – doğumları ve ölümlerine, neşelerine ve kederlerine nasıl girmiş olduğunu ifade etmenin tarihsel bir anlatımıdır. Onun öncelikli anlamı, herhangi bir felsefi eserden ziyade bir selamlama (Allah

sizinle olsun) veya dua (Ey Allah'ım) gibi ifadelerde bulunur. Tanrının adı bu tür cemaatler var oldukça serpilip gelişir" (Caputo, 2001: dipnot 5).

Tabii ki bu farka çok daha önce felsefe dünyasından Heidegger'in,⁵ İslam dünyasından da Seyyid Kutub'un,⁶ inancın, Allah tecrübesinin sahilliği (otantikliği bağlamında değinmiş olduğunu biliyoruz. İlahiyatçıların Türk toplumunun yaşamakta olan geleneksel inanç yapısıyla olan bağlarını sorgulayan Necdet Subaşı da bugünün ilahiyat bilimlerinin verileriyle gündelik dindarlık tecrübeleri arasındaki kopukluğa dikkat çekerek soruyor: "İlahiyatçılarımız sahiden ilahiyatçı mıdır?" (Subaşı, 2003: 157-8). Belli ki

⁵ Daha önce Heidegger'in bu konudaki yaklaşımına dair söylediklerimi (Aktay, 2000: 41) burada aktarmak istiyorum: "Martin Heidegger, ilahiyatçıların Allah'la kurdukları ilişkideki araçsallığa dikkat çekerek bunun görünür herhangi bir amaç için dini kullanmalarından değil, aksine, daha temel düzeyde başlayan ve Allah'ı veya dinsel hakikati, kendisiyle herhangi bir ontolojik dünya bütünlüğü iddiasında veya talebinde bulunmaksızın "dışarıdan" ve "objektif" bir jargonla bilmeye yönelmelerinden kaynaklandığını söyler. Ona göre "Tanrı nedir?" sorusunu sormakla işe başlayan bir ilahiyatçının Tanrıyı bir şekilde dondurulmuş ve belli "işlere" yarayan bir şablonun içine sokacak şekilde tanımlamaya yönelmesi, yani işin *logos*'unu kaçırması (Heidegger, 1990) kaçınılmazdır. Bu da ilahiyatçı Tanrı ve din hakikatinden fersah fersah uzaklaştıran bir adımdır. Çünkü tıpkı varlığın tamamıyla Kartezyen bir mesafe bırakmanın (bıraktığını zannetmenin) insanı varlıktan kopardığı, varlığın hakikatini unuttuğu gibi, Tanrıyla nesnel bir mesafe bırakmak da kaçınılmaz olarak Tanrının hakikatinden uzaklaştırır, ilahiyatçıya Tanrının hakikatini unutturur. Onun Tanrı sorusunu sorabilmesini imkânsız kılar. Bundan yola çıkarak, Heidegger, kendi dinsizliğinin Tanrıya ilahiyatçıdan daha yakın olduğunu söyler (Macquarrie, 1992)"

⁶ Seyyid Kutub'un *İslam Düşüncesi* kitabında klasik kelimelere veya İslam felsefecilerine yönelttiği itirazlardan alternatif ve dinamik bir teoloji çıkar. Binder'in nitelemesiyle bir çeşit estetik hermenötik isnat ettiği bu yaklaşımıyla Kutub, klasik kelimeleri, Allah hakkında, Allah'ı akademik ilginin sabit (metafizik) bir nesnesi kılan yaklaşımlarından dolayı eleştirir. Ona göre bu tür yaklaşımlar Allah'ı tecrübe etmenin o dinamik momentini ihmal eder, Allah'ı sabitleyerek, özelliklerini herkes için (bilimin süper Özne'si olan için) sabitlemenin peşine düşerler. Rasyonel ve bilişsel bir sürecin sonucu olarak algılayan bu Allah, dualara icabet eden, kendisine dost olunan, merhamet eden, her an hissedilebilen, şah damarından daha yakın, hemen her insani duruma İlah'a yaraşır bir konumla müdahil olan canlı ve kaim bir Allah'tan uzaktır. Kutub'un klasik ve modernist (Muhammed İkbâl, Muhammed Abduh) İslam kelamına dair bu eleştirileri ile Heidegger'in veya daha sonra Gadamer'in felsefi hermenötüğünün dinsel tecrübe ve din felsefesi arasındaki karşılaştırmaların paralelliğine dikkat çekmek gerekiyor (Bkz. Kutub, 1997).

Subaşı'nın sorgulamasına yön veren kaygı yukarıdakilerin aynısı: ilahiyat tecrübesindeki veya Allah'la ilgili ilimdeki otantisite (sahihlik).

İlahiyatın söylemsel niteliği onun çoğu kez bize verilmiş bir şey olduğunu söylemek anlamına gelir. Yani biz nasıl bir Allah'a ihtiyaç duyduğumuz sorunuyla boğuşmadan önce belli bir Allah inancının etkisi altındayızdır zaten. Tabii burada Allah inancıyla, ona eşlik eden bütün yan etkileri de, yani insan anlayışı (ki her insan felsefesi tersinden bir ilahiyattır), kader anlayışı, tarih anlayışı v.s., kast ediyoruz. Bütün bu konuların bizim uhdemizde olmaktan ziyade bizim onların uhdesinde olduğumuz gerçeği her zaman daha baskın bir durumdur. Bununla birlikte Allah hakkındaki tasavvurlar hiç değişmez değildir. Ama onların da değişmesi ya tarihsel kurallara, yani söylemsel bir düzene tabidir, veya belli dönemlerde bu tasavvurlara yine aynı cinsten tecrübelerle uygulanan şok etkilerle değişirler. Örneğin dini bir tecrübe ile ilahiyat tasavvurunu oluşturmuş olan kitlelere, felsefi mülahazalarla veya rasyonel değerlendirmelerle ulaşmak imkânsız değilse bile, bu kolayca kitlesel değişim sağlayacak bir etkiye sahip olamaz. Dinin teolojik muhtevasının değişimi yine dini bir etkiyle mümkün olabiliyor. Bu muhtevayla ilgili olarak vurgulanması gereken iki önemli nokta vardır: Birincisi, örneğin, İslam'ın veya ondan önceki büyük dinlerin davetlerini hepsinin merkezinde, muhatap oldukları toplumların Allah hakkındaki yanlış anlamalarını giderme, insanları doğru bir Allah tasavvuruyla tanıştırma çabası yer almaktadır. Allah'a ortak koşmak, bir insanın inatla ve alenen Allah'a savaş açtığı bir durum değilse (ki çok nadiren böyledir) her şeyden önce Allah'ı yanlış tanımakla ilgili bir sorundur. Birçok durumda Allah'ın dinî bir tecrübe veya "tebliğ" ile insana tanıtılması bu sorunu giderebilir. En'am Sûresinin 91. ayetinde ise Allah'ın yanlış tanınmasının sonuçları hakkında doğrudan bir temas vardır: "Onlar 'Allah hiçbir insana bir şey indirmemiştir' derken, Allah'ı gereği gibi tanıyamamışlardır."

Bu ifadelerde dikkat çeken bir şey her zaman içine düşülebile-

cek bir duygu halinin ürettiği yanlış tanınmanın yol açtığı deizm sorunudur. Altında yatan düşünce Allah'ın dünyanın süfli/aşağılık işleriyle uğraşmaktan çok yüksekte olduğudur. Oysa Allah Kur'an'da bir karıncanın rızıklandırılması işleriyle uğraşmaktan bile tekebbür etmeyeceğini defalarca gösteriyor. Allah hakkındaki bu tasavvurlar, Allah'ı yanlış konumlandırmaya, dolayısıyla da insana da yanlış roller atfetmeye kaçınılmaz olarak yol açmaktadır. Bununla birlikte, bu ilişki de ilk bakışta görünenden daha karmaşıktır. Örneğin Allah'ın insanlardan çok yüksekte olduğu düşüncesi, görünürde Allah'a karşı çok mütevazı bir tavır gibi görünür. Oysa insanın Allah'ı aşırı yükselten bu davranışının pratik sonucu onu etkisizleştirmek, hayat üzerindeki kararlarından tasfiye etmek, onu arada bir hatırlanan hayatın detay bur unsuru kılmak olabiliyor. Yükseltirken batırmanın, tevazu yaparken etkisizleştirmenin başka bir örneği, Allah ile kul arasında vasıta kılmanın gerekçelendirilme biçiminde genellikle başvurulan vali-sekreter benzetmesinde görülebilir. Bir valinin bile huzuruna aradaki sekreteri atlayarak gidemiyor olmamız gerçeği, Allah'a yaklaşırken O'nun sevdiği kulları araya koymamıza gerekçe kınıyor. Oysa bu benzetme yoluyla işlemeye başlayan antropomorfizm aslında Allah'a bir insan olarak valinin üstünlüklerini değil aczini isnat eder. Vali çok güçlü olduğu için değil, her işe koşturamadığı için, buna gücü yetmediği için yardımcı bulundurur. İnsanların işlerini vali aracılığıyla yürütme yoluna başvurmaları da valinin kendi meselelerine vakıf olma, vakıf olsa adil davranma konusundaki güvensizliklerinden kaynaklanır.⁷

İkincisi, dinin teolojik muhtevasının sekülerleşme süreciyle birlikte paradoksal olarak değişime daha fazla kapanmış olması söz konusudur. Gerçekten de hem dinler arasındaki geçişliliklerin modern zamanlarda inanılmaz derecede azalmış olması, hem de belli bir dinin içindeki mezhepler arası geçiş veya bir mezhebin

⁷ Allah hakkındaki tasavvurların yol açabildiği antropomorfizmlerin (insanbıçimciliklerin, müşabihlerin) eleştirisi söz konusu olduğunda İbn Teymiyye'yi anlamak olmaz tabi. Buradaki Vali-yardımcı benzetmesi ve sonuçlarıyla ilgili değerlendirmeler onun özellikle üzerinde durduğu konulardandır (Bkz. İbn Teymiyye, 1985).

içindeki resmi belgelerin modern zamanlarda, eskisine nazaran çok daha fazla değişime kapalı olduğu gözlemine kim katılmaz? Bu şunu gösteriyor: dini tecrübe alanından uzaklaştıkça dinin cârî yorumuna müdahale edebilme imkanı da o ölçüde azalmaktadır.⁸ Tabii ki bu katılmanın, değişmezliğin bir sebebi de dinin dini bir tecrübe olmaktan ziyade milli bir kimlik şeklinde algılanmaya başlamasıyla da ilgisi vardır. Ne var ki, bu ilgi bile yine dinin dinsel olmayan bir alana karşı kendini koruma refleksinin oldukça canlı olduğunu gösteriyor. Türkiye’de dinin kendisi kendi içinde sürekli olarak değişmektedir. Dinin yorumları son derece canlı ve değişkendir, ama söylemsel bir düzen içerisinde, yani kendi temposuna bağlı olarak değişkendir. Dışarıdan müdahale veya ilahiyat mühendisliği görüntüsüne sahip (zaman zaman medyatik şaşaalar eşliğinde gündeme gelen) dini yorumlara karşı da son derece muhafazakâr bir refleksin hemen devreye girmesi, dinin fiilî değişkenliğini veya söylemsel tabiatını yok etmez. Dinin müminleri, kendi din algılarına veya uygulamalarına yönelik sövgülerin sahibinin “Müslüman” olup olmadığına bakarlar.

Dolayısıyla ilahiyat mühendisliğinin kendine göre üretebileceği bir ürünün bir miktar alıcı bulmasını ihtimal dışı saymasak bile, bunun meşruiyet sorununu da o ölçüde yok sayamayız. Meşruiyet sorunu bir, dinin kendi doğasından kaynaklanır, genellikle dindar insanın zihnindeki dinin metafizik algısının ilahiyatçıya tanıdığı rol ile ilgili olarak ortaya çıkar, sonuçta Müslüman ilahiyatçı da sıradan, *layman* insanlarla aynı ilahi düsturun muhatabı olarak, aynı duyarlılıkları taşır. İki, bu mühendislik niyet veya çabasının kimden geldiği, ardındaki niyetin ne olduğu, bilhassa siyasetle ne kadar bağlantılı olduğuyla ilgilidir. Siyasetin müdahalesinin sezildiği durumda, aksine bir dinsel reaksiyonun örgütlenmesi de sıkça karşılaşılan bir durum olmuştur.

⁸ Tabii burada söz konusu olan sadece dinin doktrinle ilgili, resmi muhtevasıdır. Yoksa söylemsel olarak bir din algısı sürekli olarak farkında olunsun olunmasının sürekli yorumlanmakta, ideolojik etkilere maruz kalmakta, dolayısıyla değişime uğramaktadır.

İlahiyatçının doğrudan belli bir siyasi iradenin siparişine indirgenemeyecek, tamamen kendi içtihadının bir sonucu olarak giriştiği müdahaleler veya yeni ilahiyat yorumlarının da hangi baskılar altında olduğunun sürekli gözden geçirilmesi gerekiyor. Yukarıda bir sosyal değişim dinamiği olarak ilahiyatı düşündüğümüzde, salt bu başlık altında gündeme gelebilecek birçok konu bile ilahiyatçının kendisini göreve davet eden her çağrıya karşı çok sorgulayıcı olmasını gerektirir. Örneğin, “toplumsal gelişmeye uyumlu bir ilahiyat sürümünü geliştirme” daveti her şeyden önce bu gelişmenin nasıl bir şey olduğunu sorgulayabilir. Örneğin Protestanlığın oynadığı varsayılan tarihsel rol bir başka açıdan bugün insanlığı bin bir türlü felakete sürüklemiş ve daha fazlasına sürüklemeye aday bir vahşi kapitalizm olarak görünmektedir. Esasen Protestanlığın içinde bile bu dünyanın kurulmasına, yani toplumsal kalkınma boyutuyla değil, insanlığa getirdiği felaketler boyutuyla, bir katkıda bulunmuş olma ihtimaline karşı bir suçluluk duygusu söylemi de vardır.⁹ Bir dönem modernleşmenin etkisiyle hissedilen yenilenme, modern değerlere uyum gösterme yönündeki baskıların, bugün modernliğin kendisinin bile demode olmasına rağmen, halen modernleşme baskıları olarak güncelleştirilmeden etkisini sürdürüyor olması çok ilginçtir. Akıl, rasyonelleşme, özne, irade, hürriyet ve sair konularda modernliğin bütün anlatılarının uğramış olduğu bütün aşınmalara rağmen, İslam hala bu tükenmiş anlatıların içeriğine, toplumsal değişime ya ayak uydurma veya - bu değişimin araçsal dinamiği olma uğruna- iman etme ve tabi olma baskısına maruz kalabiliyor. İstenen ilahiyat anlayışının gerçekten de istenen sonucu doğurup doğuramayacağı veya başka hangi faktörlerle etkileşime girerek hangi toplumsal kompozisyona ekleneceğiyle ilgili yukarıda zikrettiğimiz sorunlar azımsanacak türden değildir. Eylemin oldukça sık karşılaşılabilen, “niyetlenilmemiş sonuçları” her an karşımıza çıkabilir. Bu yüzden otantik bir dindarlık tecrübesine güvenerek, mevcut şartlarda doğru gelen

⁹ Latin ve Kuzey Amerika'daki kurtuluş teolojileri (Ferm, 1987; Aydın, 2003) teşebbüsleri bir yanıyla bu tür bir suçluluk duygusunun kefareti olarak gelişirken, diğer yanıyla da Hıristiyan ilahiyatında mevcut olan bazı yönlerin öne çıkarılması yoluyla yeni eylem biçimleri geliştirmenin tasarımını yapıyorlardı.

şeyin yapılması çoğu zaman en iyisidir. Tabii ki bu doğrular içerisinde süregiden ilahiyat tasavvurlarının yanlışlığına karar vermek onlarla uğraşmak, onları düzeltmeye çalışmak en önemli yeri tutar. Otantik bir ilahiyat tecrübesinde sonucun önceden kesin olarak görülemeyeceğine dair bilgece bir derinlik önemli bir yer tuttuğundan, içtihat ve gayret gösterdikten sonra terfik beklemekten başka yapacak bir şey yoktur. Doğrusu bunun için iyi bir filozof olmak çok değerli bir kazanımsa da iyi bir ilahiyat yapmanın tek veya yeter şartı değildir. İyi bir ilahiyatın ilk ve temel şartı cemaatle organik, Tanrı'yla otantik bir ilişki içerisinde bilfiil tecrübedir. Kurtuluş Savaşında Maraş'ı işgal eden güçlere karşı meslekten bile olmayan, Sütçü İmam namıyla meşhur zatın yaptığı yorum organik bir ilahiyatın en iyi örneklerindendir: kalelerinde Fransız bayrağı dalgalanan bir İslam ülkesinde Cuma namazı kılınmaz. Şimdi meslek içi mütalaalarla bu tezin aksi de ortaya konulabilir, ama bu yerinde ve zamanında ilahiyat yorumu, bir ayet gibi apaçık görünmüş insanlara ve bir Kurtuluş Mücadelesinin fitilini ateşlemiştir.

İlahiyat ve Siyaset

Tarih boyunca din ve siyaset, din ve ekonomiyle çapraz bir ilişki içerisinde birbirlerini etkilemişlerdir. İlahiyat tasavvurlarının, belli dinsel inanç ve motiflerinin belli ekonomik hayat tarzları açısından işlevselleştiği durumlar vardır. Ama bunun alternatifi de yoktur. Gündelik alışkanlıklar çerçevesinde istikrarlı bir hal alan, stabilize olan bütün hayatlarda bu üçü birbirleriyle karşılıklı işlevsel bir ilişkiyi tesis ederler. Bunları mutlak anlamda birbirine karşıt olarak konumlandırmak, çok denenmişse de, bu denemeler hep zoraki olmuştur. Siyaset ile dinin ilişkisi ise biraz daha farklı olmuştur. Biraz her ikisinin de otoriteyle, iktidarla ilişkili olmalarından ötürü aralarındaki ilişki çoğu kez gerilimli olmuştur. Bir defa hem dinin hem de dinle ilgili veya ilgisiz siyasetin öncelikli hedefi insan bedenininin zapt-u rapt altına alınması bu beden üzerinde bir iktidarın kurulmasıdır. Din kendi etkisinin, bazı ritüeller ve kılık-kıyafet ve *habitus* kalıplarında bedenler üzerinde tezahür etmesini ister. Siya-

set ise bedenler üzerinde iktidar kurmak, onları itaat ettirmek ister. Bu siyaset ve din arasındaki rekabetin temelini oluşturur. Aynı beden çoğu kez bu ikisinin rekabeti arasında türlü sıkıntılar, gerilimler ve çatışmalar yaşar. Dinsel niyet ve iradenin ete kemiğe bürünme arayışı, bedenler üzerinde temsil arayışı, cemaatleşme ve bedenlenme (tebeddün) istidadı, aynı zamanda, ister sonuna kadar dinsel amaçlarla temayüz etmiş olsun, siyasal bir iradenin de temel ve kaçınılmaz koşulunu oluşturur. Dünyanın şu veya bu düzeyinin şu veya bu şekli alması tartışmalarına katıldığı andan itibaren din de sonuna kadar siyasetin içine girmiş oluyor.

Diğer yandan, Carl Schmitt'in modern dönemde siyasetin tam bir ilahiyat imajında şekillenmiş olduğuna, "modern devlet kuramının bütün önemli kavramları(nın) aynı zamanda dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramları" (Schmitt, 2002: 41) olduğuna dikkat çekmesi çok yerindedir. Bu sadece modern zamanlar için değil, eski zamanlar için de söz konusu olduğu halde, bu gözlemi modern dönemler hakkında ortaya koyması, klasik dönemlerde zaten ilahiyat ve siyasetin fazlasıyla iç içe olmasından; siyasetin henüz "dünyevileştirilmemiş bir ilahiyata" dayanmasından olsa gerek. Oysa modern devlet kuramının bütün kavramlarının -iktidar, mükâfat, mücazat, dışlama, işleme, olağanüstü hal veya durum tespit mekanizmalarının hepsinin- ilahiyatla aynı gramerin ürünleri olması, siyasetin ilahiyatla tek ilişkisinin onun dünyevileştirilmiş formu olmaya indirgenemeyeceğini yeterince telkin ediyor.

Modern dünyada siyasetçinin ilahiyatla olan ilişkisinin genellikle iktidar açısından araçsallaştırılmış bir ilişki olduğu sıklıkla söylenir. Doğrusu bu da, oldukça indirgemeci bir yaklaşımdır. Hermenötik bir açıdan araçsal ilişkinin zorunlu olarak araç ile aracı kullanan arasında tek-tip bir ilişkiye bizi mahkûm etmediğini bilmemiz gerekiyor. Bu itibarla dinle ilişki kuran her siyasetçi istismarcı, dine atif yapan her siyaset de bir istismarcılık olamaz. Ancak siyaset ve din ilişkisi, günümüz bağlamında göz önünde bulundurulduğunda öncelikli sorun tabii ki bu araçsal ilişkidir. Bu noktada daha fazla ilerlemeden, ilahiyatın iyi bir siyaset felsefesi

ortaya koymaya çalışması veya en azından, siyasetçilerin kendilerinden beklentilerinin önüne kendilerinin siyaset kurumundan beklentilerini öne çıkarma siyasetini kotarması gerekiyor. Başka bir düzeyde, ilahiyat genel olarak belli siyasi süreçlerin ve kararların bir sonucu olduğu için, kendi öz-düşünümelliği açısından bile olsa, güçlü bir siyaset sosyolojisiyle tamamlanmak zorundadır. Aksi takdirde, ilahiyat, sürekli siyasetin günöbirlik taleplerinin pasif bir aracı olmaktan kurtulamayacak, dinin iktidarların koşulsuz aracı olmasına karşı hiçbir sığınak veya mevzi geliştiremeyecektir. Doğrusu, tarih boyunca din ve ilahiyatların, genellikle, hâkim ekonomik ve siyasi yapıların ideolojik bir aygıtına indirgenmesinde, bu tür bir siyaset felsefesinin önemini küçümseyen söylemlerin rolü çok büyük olmuştur. Türkiye’de ilahiyata siyasi bir istem atfetmenin her şeyden önce meşruiyetle ilgili bir sorunu olduğunu biliyoruz. Osmanlı’da siyasetin dinle ve ilahiyatla ilgisine dair günümüzden yapılacak okumaların, her türlü tarih yazımına sızabilen ideolojik istemlerden sıyrılması konusundaki kötümserliğimizden dolayı, burada girmiyoruz. Ancak Cumhuriyetle birlikte siyasetle dinin her türlü bir araya gelişindeki kaçınılmaz “dini siyasete alet etme” töhmetinin, bütün sığılığına rağmen (belki de bu sığılığından dolayı) ilahiyatın bir siyaset teorisini de gerektiği kadar içermesinin önünde ciddi bir engel olduğunu söyleyebiliriz. Cumhuriyet dönemi boyunca ilahiyat, İslam’ın kendi cismani varlığının yeniden-üretiminin veya tarihsel durumlara karşılık dinsel duyarlılıkların, İslam için İslam adına, güncelleştirilmesinin arayışından ziyade, devletin İslamî duyarlılıkların muhtemel tepkimelerini denetleme arayışının disiplini olmuştur. Siyasetin değişimle bağlantılı olarak ilahiyattan beklediği ilk şey, o yüzden, ilahiyatın siyasetten tamamen arındırılması değil, kendi ideolojik aygıtı olarak siyasallaşmasıdır.

İlahiyat üzerindeki değişim talepleri, çağa ayak uydurma baskıları doğrudan hâkim siyasal güçlerden kabaca bir istek olarak kaynaklanabildiği gibi, bazen İlahiyatçılar tarafından içselleştirilmiş bir “söyleme katılma” şeklinde de cereyan edebilir. İlahiyatın “çağa ayak uydurması”nı giderek estetik bir değer, karşı konulma-

sı zor, ayartıcı bir davet olarak karşılayan bu söylemin de, ilahiyatı araçsal aklın düzenine tabi kılma isteği başat bir durumdur. İlahiyatı biraz da kalp gözünü ve kulağını açmayı gerektiren bir varoluşsal arayış hali olarak karşılamak gerekiyor. Aksi takdirde, yol haritasını kendi fânî aklıyla çizmiş olduğu bir programın aracına indirgeyen bir tutumun, ilahiyatı “hevâ ve heveslerine tâbî” tutma istidadına karşı teyakkuz gerekir. Burada ihtiyacı belirleyen kimdir? Hangi yolu kat etmek istemektedir de ilahiyat ona hangi servisi verecektir? Kendi taleplerine uygun bir ilahiyat arayışı, tanımı gereği, ilahiyatı etkisiz eleman kılmaz mı? Bu durumda ilahiyat olmasa da olmaz mı? İlahiyata veya dine, bize ne söylemesi gerektiğine dair bir telkinde bulunacak bir beşerî konum var mıdır? Din veya ilahiyat alanından bile ne alacağına kendisi karar veren bir insan tipi çıkmıyor mu buradan? Böyle bir insan tipinin bütün dünyaya yaydığı ve bugün içinden çıkılmaz hale getirdiği, fesada boğduğu hümanist bir dünyaya ilahiyatı da tâbî kılma tehlikesi görünmüyor mu? Kuşkusuz, buradan bir din eleştirisinin hiçbir şekilde yapılamayacağı çıkmaz. Esasen bir din veya ilahiyat eleştirisi bile, eğer dinin kendi jargonundan türemiyorsa, genellikle ilahiyatın seslenişine kapalı bu tür bir hümanizmanın istignasına kapılması kuvvetle muhtemeldir. Konuyla alakalı başka bir soru: İlahiyatın Allah’a olan ilgisi, insana olan ilgiye karşıt bir şey midir? Sahi insanı tanımayanın Allah’ı tanıyacağını düşünebilir miyiz (veya tersi)? Allah hakkındaki bir felsefenin dolaylı sonucu insan; insan hakkındaki bir felsefenin de dolaylı sonucu Allah hakkında bir felsefedir.

Türkiye’de Teolojik Söylemler Ve Aktörleri

Konumuz bir kurum olarak teolojinin tarihi olmaktan ziyade toplumda etkili olan teolojik söylemlerin nasıl ve hangi mekanizmalarla üretilip yayıldığı ve bu söylemlerin toplumda hangi aktörler tarafından temsil edilip taşındığıdır. Dolayısıyla konu kurumsal olarak ilahiyat ve ilahiyatçılardan çok daha öte toplumda belli dönemlerde etkili olmuş ve bir tür teolojik etkide bulunmuş her türlü söylemi kapsamaktadır. Böyle bakıldığında toplumun kendi

kendini inşa etmek üzere kurduğu büyük hikâyeler, kendini tanımlamak ve bu dünyadaki konumunu ifade etmek üzere anlattığı mitolojiler de bu kapsamda değerlendirilebilir ki, bu durumda ilahiyat söylemlerinin tamamen İslam ile veya din ile ilgili olması da gerekmiyor. Yine de burada bir seçme yapmak zorundayız. Teolojik söylemlerin bu kadar geniş anlaşıldığı durumda resmi söylemlerin tamamı bir tanıma göre siyasal-teolojik söylemler kapsamına girer. Konumuz bunlar değil. Bunun yerine doğrudan İslam ilahiyatı ile ilgili söylemlerin üretim mekanizmalarıyla ve aktörleriyle ilgileneceğiz.

Öncelikle belirtmek gerekiyor ki, ilahiyat söylemleri sadece ilahiyat fakültelerinde üretilmez. Halkın çoğunluğu Müslüman olan bir ülke olarak Türkiye’de ilahiyat söylemleri toplumun her aşamasında kendince üretilip dolaşıma girer. Bazen siyasetçiler tarafından ortaya atılan bir ilahiyat sorusunun peşine bütün toplum takılıp kendince bir cevap, bir tepki üretmeye devam eder. Bazen halkın kendisi kendi içindeki aktörler aracılığıyla bu söylemin üretimine öncülük eder.

Bu noktada belirtilmesi gereken ikinci bir konu Teolojik söylemlerin teolojinin bizatihi kendisi olmadığıdır. Aslında söylem tam da tanrı hakkındaki bilginin belli kültürel veya mesleki-entelektüel çevreler arasına nasıl dolaştığı ile ilgilidir. Bu yüzden tarihseldir, değişkendir. Burada hangi teolojik söylemin daha doğru daha sahil-otantik olduğunu söylemek gibi bir niyet yoktur.

Söylem kavramını baz alınca, söylem aslında tarihsel bir şey olduğunu vurgulamak çok önemlidir. İslam’ın bütün değişmezliği iddiasına rağmen İslam hakkındaki söylemler çok değişken olabilir, bu da insan varoluşunun kaçınılmaz özelliklerinden biri olmasından ileri gelir. Değişmez olduğuna hep inanılan bir özün yorumu sürekli olarak değişir.

O manada İslam’ın teolojik söylemi de değişmeden hiçbir zaman muaf olmamıştır. Söylem çok beşeri bir olgudur. Diyalektik veya diyalojik bir tarafı vardır. Bu durum reformu da süreklileşti-

riyor. İslam aslında bir çok alanda insana zannedildiğinden çok daha fazla inisiyatif alanı bırakmıştır. Ama bu inisiyatifi kullananın yani İslami yorumun aktörünün mutlaka Müslümanlardan olması çok önemsenmiştir.

Bir başka nokta bu teolojik söylemlerin bazen sadece ilahiyatçılar arasında geçerli olabilirken halk nezdinden hiçbir karşılığı olmayabildiğinin bilinmesidir. Bazen devlet nezdinde çok itibar gören bir yaklaşım yine halk nezdinde hiçbir karşılık bulmayabiliyor. Genel anlamda halkın gündemi ilahiyatçıların gündemi ve devletin gündemi arasında bir kopukluğun var olduğu kaydedilmelidir. Özellikle teolojik söylemin devlet tarafından bir siyasi manipülasyon aracı olarak üretildiği durumlarda teolojik tartışmada taraflar ona göre yerlerini bulmaktadır. Genellikle toplumda modernleşme ile birlikte batılılaşma, reform, siyasallaşma gibi konular teolojik söylemin din, devlet ve halk arasında aynı zamanda bir gerilimi de yansıtan boyutlarını öne çıkarmaktadır.

İslam terakkiye mani midir? Veya gelenek ve modernlik arasında İslam

Bu noktada bazı örnek teolojik söylem başlıklarından ilerlemek faydalı olabilir. 19. yüzyılın başlarında bütün toplumda karşılığını bulan ve daha sonra hep gündemde kalacak teolojik söylemlerden birisi “din terakkiye engel midir?” sorusu etrafında şekillenmiştir. Bu soru aynı zamanda dinin modern hayata ne kadar uyum sağlayacağı, modernleşmenin dinin özünden neler alıp götürdüğü gibi yan soruları üretmiş ve dinin alabildiğine hızlı değişen dünyada nasıl otantik kalabileceği sorularını da beslemiştir. Tamamen teolojik bir hal alan bu soru, yer yer din karşıtları tarafından, dinin aslında geleneğe ait bir kurum olduğu ve modern dünyada, zaten uyum sağlayamadığı için yeri kalmamış olduğunu ifade etmek üzere sorulmuştur. Özellikle Türkiye'nin tamamen din-dışı kalacak şekilde sekülerleşmesini isteyenler geri kalmışlığımızın tek nedeni olarak dini görüp göstermeye çalışmış ve bundan dolayı tek çözümün dinden tamamen kurtulmak olduğu üzerinde durmuşlardır. Buna karşılık dindar kesim, geri kalmışlığımızın nede-

ninin insanları sürekli çalışmaya, ilim öğrenmeye, yaptığı işi ciddi-
yetle yapmaya ve dürüst olmaya teşvik eden bir din olamayacağı-
nı, olsa olsa insanların bu dinden uzaklaşmalarının geri kalmışlığı
yol açabileceği üzerinde durmuşlardır. Hatta 19. yüzyıl Müslüman
aydınları hurafeciliğe, bilim karşıtlığına, akla aykırılığa daha yakın
olan dinin Hıristiyanlık olduğunu ve Avrupalıların gelişmelerini
Hıristiyanlık sayesinde değil ancak Hıristiyanlığa rağmen kaydet-
miş olduklarını söylerler. Buna karşılık aynı çevreler Müslümanlı-
ğın bilimi, aklı, çok çalışmayı ve din ve düşünce özgürlüğünü teş-
vik eden yanına rağmen ihmal edildiği için Türkiye'nin de geri
kalmış olduğunu düşünmüşlerdir. Paradoks, Avrupa'nın dinden
uzaklaştığı için geliştiği, Müslümanlarınsa dinden uzaklaştıkları
için geri kalmış oldukları şeklinde ifade edilmiştir.

Dinin terakkiye mani olup olmadığı sorusu modern hayat
içinde hiçbir zaman gündemden düşmüş bir sorun olmamıştır. En
karmaşık teolojik tartışmalarda bile bu soru içten içe belirleyici
olmaya devam etmiştir. Bütün dinde reform çalışmalarının, yeni
ilahiyat söylemleri geliştirme arayışlarının arka planında bu soru-
nun özel bir yeri olmaya devam etmiştir. Bu sorunun yine arka
planında özellikle entelektüel veya ilahiyat çevrelerinde daha yay-
gın olan başka sorunlar, dinin geleneğe mi ait olduğu yoksa bütün
çağlara uyarlanabilir bazı ilkelere mi dayandığı, dinin özünün
aslında ne olduğu soruları yer almıştır. Bu noktada özellikle sek-
senli yıllardan itibaren Türkiye'de yoğun bir modernleşme gelenek
ve İslam tartışması yaşanmıştır. Bu sorunun etrafında gelişen tar-
tışmalar teolojik söylemi kendin göre şekillendirmiştir.

İslam reformu veya içtihat kapısının durumu sorunu

İkinci bir örnek, yine terakki sorunu çerçevesinde ulaşılmış bir
teolojik siyaset olarak İslam reformu tartışmalarına değinebiliriz.
İslam'da içtihat kapısının kapalı veya açık olması çok klasik bir
teoloji sorunudur. Gazzali'den beri İctihat kapısının kapanmış
olduğu düşüncesi çok yaygındır. O yüzden İslami konularda yeni
bir düşünce, içtihat ileri sürmenin ciddi meşruiyet sorunu olmuş-
tur. Ancak bu kapının nasıl olup da kapanmış olduğu hangi teolo-

jik delillere dayanılarak ve hangi yetkiyle kapalı olduğunun hiçbir zaman doyurucu bir açıklaması olmamıştır. Kaldı ki içtihat yapılmaya yine de devam edilmiştir. İctihat insanların kolaylıkla kapayabildikleri bir kapı değildir. Aksine Müslümanlar çağlar boyunca bir sürü yeni sorunla karşılaştıklarında bu sorunlara karşı verdikleri cevaplar çözümler ve getirdikleri yorumlarla fiilen birçok içtihatla bulunmuşlardır. O yüzden “ictihat kapısı kapanmıştır” önermesi fiili geçerliliği olmayan yaygın bir yanlış olarak kabul edilmelidir. Müslümanların kurumsal anlamda bütün Müslümanlar tarafından yetkili olarak bu işi üstlenecek mekanizmaları kalmamış bulunduğundan bir tedbir olarak hiç kimsenin görüşüne tartışmasızlık payesi vermemek üzere almış oldukları bir refleksif tedbir olarak da düşünülebilir. Bugün ilahiyat çevrelerinde daha yaygın bir kabul gören anlayış içtihat faaliyetinin çok da imkânsız olmadığı yönündedir ve fiilen ilahiyatçılar veya bazı cemaat önde gelenleri ürettikleri görüşlerle fiilen Müslümanlara modern hayattla ilgili birçok yeni bakış açısını benimseterek İslami anlayışlarına yeni görüş ve pratikler getirmektedirler. Her yüzyılda bir müceddit geleceğini haber veren hadis-i şerif dolayısıyla Müslümanların önemli bir kısmı kendi benimsedikleri bir cemaat liderine bu müceddidlik payesini yakıştırarak ondan gelebilecek yorumları bir yenilik olarak, bir içtihat olarak benimsemektedirler.

Ancak dinin yenilenmesi veya dinde içtihat yapılması talebi sadece Müslüman cemaatten kaynaklanmamıştır. Devletin bu konudaki talepleri de içtihat konusunda Müslümanların görüşlerini belirlemiştir. 1928 yılında İslam'ı Hıristiyanlığa benzetme sonucunu doğuran hatta bu amacı taşıyan bir İslam'da reform projesi bizzat devlet tarafından ilahiyatçılara yaptırılmak istenmiştir. İlahiyatçılardan bir kısmı bu projeyi hazırlamış ve tartışmaya açmıştır. Camilere sıra konulması, ezanın ve ibadetlerin Türkçeleştirilmesi gibi maddeler içeren paket dini tamamen yozlaştırmak olarak anlaşılacakla kalmamış Reform kavramını da sicili bozulmuş bir kavrama dönüştürmüştür. Bu yapılanlarla İslam'ın Protestanlaştırılmaya çalışıldığı kaygısı yerleşmiştir. O günden sonra reform kavramı Müslümanlığı Hıristiyanlığa benzetmeye çalışmanın ve

Müslümanlığı tahrif etmenin kod adı gibi algılanmıştır. Hâlbuki İslam geleneği “tecdit” ve “içtihat” kavramını hiçbir zaman dışlamamış aksine bu kavramlarla bir ontoloji kurmuştur.

Devletin reform stratejisi üzerinden yürüttüğü bir tür İlahiyat mühendisliği zamanla Müslümanların tabandan alabildiğine muhafazakâr / içe-kapanmacı bir teoloji geliştirmelerine yol açmıştır. Ancak bu teolojinin kurumsal anlamda bir ilahiyat disiplini olmamıştır. Büyük ölçüde tarikatlar, cemaatler veya bazı estet şahsiyetler tarafından yürütülmüştür.

1949 yılında tekrar kurulan ilahiyat fakülteleri uzun süre halka güven verememiştir. Çünkü şöyle bir algı olmuştur. Bu fakültelerin profesörlerinin din önderleri rolü oynamaları değil aksine bir tür din sosyologu veya din filozofu rolü oynaması beklenmiştir. Bu beklentiler değişik vesilelerle mecliste veya siyasetçiler tarafından dile getirilmiştir. Aslında açıkça dile getirilen amaçlardan bere dinin gereksizliğinin ve geçiciliğinin kanıtlanmasıdır. Ancak ilahiyatlardan devletin beklentisi bu olsa da ilahiyatlar zamanla halkın beklentilerine de karşılık vermeyi daha fazla öncelemeye başladılar. Bu anlamda İslami bilginin üretilmesinde giderek önemli katkılar sunmaya başladılar. Yine de işin teknik boyutları dolayısıyla İlahiyatta yetişen öğretim üyeleri veya aktörlerin halkın teolojik söylemlerini belirleme noktasında birinci derecede bir rolü olduğunu söylemek zor. Halk kendi dini önderlerini ilahiyatçılarından bağımsız olarak yetiştirmeye çalışmıştır. Bir bakıma devletin müdahaleci tutumu halka kendi inisiyatifini eline alma konusunda bir alan açmış, ilahiyat söylemlerinin daha sivil olmasını sağlamıştır.

Kur'an veya dinin tarihselliği sorunu

İlahiyat çevrelerinde ve yine entelektüel çevrelerde daha yaygın olarak geçen bir teolojik tartışma da aynı bağlamda değerlendirilebilecek Kur'an'ın veya İslami bilginin tarihselliği meselesi etrafında gelişmiştir. Tanrı kelamının değişmezliği İslami teolojinin en önemli kabullerindedir. Kur'an'ın farklı yorumlarının olabileceği konusunda neredeyse ihtilaf yoksa da Kur'an'ın özünün de aslında

tarihsel olduğu genellikle Müslümanların hiçbir şekilde kabullenmeye yanaşmadıkları bir düşüncedir. İslam'ın ilk döneminde Kur'an'ın yaratılmış bir şey olup olmadığı hususunda Eşarilerle Mutezililer arasındaki tartışma Sünni ilahiyatının şekillenmesinde önemli bir tartışma olmuştur. Sünnilik Kur'an'ın yaratılmamış olduğu Allah kelamı olarak Allah'ın ayrılmaz özelliklerinden biri olarak Allah'la birlikte ezeli ve ebedi bir varlık olduğunu kabullemiştir. Oysa Mutezililer bu kanaatin Hıristiyan kelam anlayışının bir ithali olduğunu öne sürerek Kur'an'ın yaratılmış olduğunu, yani sonradan oluşmuş olduğunu söylemişlerdir.

Bu tartışma Kur'an'a yaklaşımı da belirleyebilecek bir tartışma olduğu için çok önemsenmiştir. Kur'an'da geçen her söze mutlak ve bütün zamanlar için geçerli bir söz olarak görmek ile onu bir zaman için belli tarihsel koşulların da etkisiyle söylenmiş tarihsel bir söz olarak görmek arasında çok ciddi bir yaklaşım farkı vardır. İkinci durumda İslam'ın modern şartlarda neredeyse İslam'ın temel değerleriyle hiç alakası kalmadan yeni bir yorumunu yapmak mümkün olabilir. Dolayısıyla bu durumda İslam'dan geriye neyin kalabileceği hususu çok derin bir soru olarak karşımıza çıkar. İlahiyat çevrelerinde biraz Hasan Hanefi, Nasr Hamid Ebu Zeyd gibi Mısırlı yazarların etkisiyle taraftar bulan bu düşünceler tarihselliği değişik düzeylerde temsil edilen bir teolojik söylem olarak üretmişlerdir. Kur'an vahyinin tarihsel olamayacağı tarih-üstü bir kaynaktan, tarihe yukarıdan bakan ve herkes için geçerli olan bir düsturu hesaplayarak bütün insanlara gönderebilen bir kaynaktan geldiğini ifade eden tarihsellik karşıtı düşünceler de tepkilerini böylece göstermişlerdir.

Bu tepkiler arasında en ara bulucu yol Kur'an'ın kendisinin asla tarihsel olamayacağı ama insan olarak onun hakkındaki bilgimizin kaçınılmaz olarak tarihsel olduğu yönünde olmuştur. Dolayısıyla Kur'an ne kadar mutlak olsa da onu anlayan insanın mutlak olma şansı yoktur.

Kur'an'ın tarihselliği tartışmasına yapılan itirazların önemli bir kısmı teolojik-politik düzeyde olmuştur. Gerçekten tarihsel

olarak her türlü yeniden-inşaya açık hale getirilen bir teolojik söylem, iktidarların oyuncağı haline gelebilir. Çünkü iktidarlar her zaman dinden kendi amaçlarına hizmet etmesini bekleyeceklerdir. Belki çoğu zaman bu kadar açık bir siparişe bu hizmeti istemeseler de daha karmaşık ve onurlandırıcı yollarla dini söylemin iktidarlarına hizmet etmelerini sağlamaya çalışabilirler. Bu durumda insan müdahalesine teolojik tanımı gereği (yani tarihsel olduğu bilindiğine göre) bu kadar açık hale getirilmiş bir dini iktidarların oyuncağı olmaktan kurtarabilecek hiçbir savunma mekanizması kalmamış olur. Dinin özünde mutlak olduğunun bilinmesi, hâlbuki dini her şeyden önce her türlü sapkınlığa iktidar manipülasyonuna karşı koruyan bir gerekçe oluşturmuş olur. İlahiyat çevrelerinde tarihsellik söyleminin bu kadar yaygınlık kazanmasına karşılık bu söylemin siyasi eleştirisinin yeterince yapılmamış olması da ayrıca belirtilmelidir.

Yine hem ilahiyat ve entelektüel bağlamlarda özel olarak ele alınan ama aynı zamanda popüler bir ilgiye de mazhar olan söylemler veya tartışmalar vardır. Bunlar arasında İslam ilahiyatında insanın sorumluluğuna, özne kapasitesine yapılan atıflar önemli bir yer tutar. Birçok tartışma gibi bu tartışmanın da geleneksel İslam ilahiyatı içinde de kökleri vardır. Mutezile ile Eşari arasındaki kader tartışması İslam'ın terakkiye mani olup olmadığı konusundaki tartışmaya uzatılan bir yanı oluyor. Bugün Müslümanların geri kalmışlığının en önemli nedeni olarak İslam'da kadiri mutlak tanrı karşısında insanın iradesinin çok önemsenmiyor olması ve buradan kaderci bir teolojinin her türlü çalışma ahlakını tüketmesi, yok etmesi olduğuna hükmediliyor. Gerçekten de insan başına gelen her şeyi tanrıdan bildiğinde kendi sorumluluğunu da teolojik bir nedenle yok sayarak buna uygun bir tevekkül anlayışına sığındığında, İslam toplumunun hiçbir şekilde ileriye doğru bir hamle yapmasına gerek kalmamış oluyor. Tam bir teodise anlayışıyla başa gelen her şeyin Allah'tan olduğuna hükmedilerek olup biten her şey haklılaştırılabilir, tanrının bir istek ve iradesi olarak hoş görülebilir.

Bu anlayış teolojik olarak kaderci bir anlayışı beslerken siyasal veya toplumsal düzeyde de tipik bir sağcı din anlayışını da pekiştirir. O yüzden İslam'ın modern çağlara uyum sorununun dine dair sağcılık-solculuk ekseninde de yürütülmesi söz konusu olmuştur. İslam gerçekten olup biteni hoş gören, onaylayan ve her ne olup bitiyorsa Tanrının bir kaderi olarak gören bir sağcı anlayışa mı daha yakındır? Yoksa olup bitene itiraz eden zulme asla boyun eğmeyen, olup biteni yer yer insanların akılsızlıkları sorumlusuzlukları ve zulümlerinin bir sonucu olarak kabullenilmemesi, itiraz edilmesi gereken bir gerçek olarak mı görmeye daha yakındır? Bu tartışma ekseninde yine İlahiyat çevrelerinde entelektüel çevrelerde karşılığını bulan İslami sol tartışması da bir tür teolojik söylem olarak kaydedilebilir.

Yine benzer bağlamlarda İslam'ın laiklikle ne kadar bağdaşabildiği de tartışılabilir. İslam'ın dünyevileşmesi sorunu bir sosyal sorun olarak ve yaşanan modern hayatın karşımıza kaçınılmaz olarak getirdiği bir sorundur. Oysa Türkiye'de laiklik aynı zamanda bir devlet projesi olarak sosyal hayatı siyasi müdahalelerle bir İslamsızlaştırma siyasetidir de. Birinci planda İslam'ın sekülerleşme ile ne ölçüde baş edebileceği tamamen sosyolojik ve teolojik tartışmaların konusudur. Oysa ikinci planda laikleştirme sorunu Müslümanları dinsel sorumlulukları ile devlet karşısındaki sorumlulukları arasında çelişkili durumlara sokmaktadır. Bu çelişkili çizgide ortaya çıkan düşünceler veya tepkiler bambaşka bir teolojik söylemin kaynağı olabilmektedir. İslam'ın siyasal söyleminin ne olduğu bu noktada ayrı bir önem kazanmaktadır. Bu söyleme devletin müdahalesine karşı Müslüman cemaatlerin sergilediği korumacı duyarlılık İslam ve laikliği asla bir arada düşünülemez iki dünya olarak tasarlarlarken, diğer yandan bazı entelektüel değerlendirmelerde İslam'ın laikliği bir dinler arası tarafsızlık ilkesi olarak pekâlâ kabullenebileceği düşünülmektedir. Sorun Müslümanların da kabullenebileceği bir siyasal barış ilkesi olarak laikliğin uygun bir formülünün sunulabilmesi sorunudur.

Aynı tartışma paralel bir biçimde demokrasiyle veya insan

hakları ve bazı çağdaş siyasi değerlerle ilişkiler konusunda da zikredilebilir. İslam'ın siyasal söyleminin dışlayıcılığını ne ölçüde iddia edebiliriz? Demokrasi Müslüman dünyada gerçekten bütün kurallarına veya iddialarına göre uygulanabilir mi? Uygulandığı takdirde Müslümanların buna neden itiraz etmeleri gerektiğine dair ciddi bir argüman yoktur. Sorun hem laikliğin hem demokrasinin çok kötü versiyonlarının ve genellikle İslam'la da kavgalı versiyonlarının temsil edilmesi gerçeğinden kaynaklanıyor. Demokrasi yolunda ilerleme kaydedildikçe Müslümanlar bunun kendi aleyhlerine olmadığını çok daha net görüyorlar ve itirazlarını büyük ölçüde geri çekiyorlar. İşin teolojik kısmında tarih boyunca saltanat gibi bir yönetim biçimini bile İslami teoloji açısından meşrulaştırabilmiş olan Müslümanların demokrasi için benzer bir kabullenmeyi çok daha kolay yapacakları beklenebilir. Nitekim demokrasiye dair İslami teolojik söylemler bu yönde çok daha büyük bir ivme kazanmış durumdadır.

Teolojik söylemlerin aktörleri

İslami teolojinin değişik temalarına kısaca değindikten sonra bu temaların kimler tarafından üretilip kimle tarafından temsil edildiği sorusuna gelebiliriz. İslami teolojinin doğal aktörlerinin ulema olması beklenebilir. Oysa hem çağımızda ulema kurumu veya tabakası kalmamış durumda hem de bu beklentinin işin doğasına pek uymadığını söylemek zorundayız. Esasen eski zamanlarda bile İslami teolojik tartışmaları tetikleyen veya onlara kaynaklık eden bütün sorular sadece ulema tarafından ortaya konmuş veya onlar tarafından cevaplanmış değildir. Birçok tartışma Müslümanların farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşması sonucunda ortaya çıkmıştır. İslami teoloji bu yönüyle diyalojik bir teolojidir ve her zaman ulemadan farklı kaynakları da olmuştur. Teorik olarak İslami teolojinin veya anlayışın kaynağı kuran ve sünnettir. Ancak Kur'an ve Sünnet'in çalışması ancak bir diyalog ve etkileşim ortamında mümkün olabiliyor.

Günümüzde de durum bundan farklı değildir. Bugün için yukarıda zikrettiğimiz türden teolojik söylem başlıkları veya konu-

ları bazen bizzat ulema tarafından dillendirildiği halde çoğu zaman politik aktörler tarafından İslami teolojiye yönelik bazı beklentileri ifade etmiştir. Bazen de oryantalistlerin ortaya attıkları bazı sorular İslami teolojinin gelişimini tetiklemiş, dahası ciddi oryantalist araştırmalar bazı konularda İslami bilgi birikimine ve eleştirel bilincinin gelişimine önemli katkılarda da bulunmuştur. Bugün İslami teolojide birçok alanda öncü çalışmalar oryantalistler tarafından yapılmıştır.

Ayrıca bazı teolojik söylemlerin üretilmesi ve toplumsal bir kitlede taban bulması onların bazı cemaat liderleri, tarikat şeyhleri veya geleneksel dini liderler tarafından benimsenip vaaz edilmesiyle mümkün olabiliyor. Bu açıdan dini liderlik mekanizması, bazı teolojik söylemlerin üretilmesinde de kendini hissettiriyor. Kuşkusuz bu mekanizmanın çalışması bugün için İslamcılık bağlamında daha anlamlı bir hal almıştır. Gelişen teknolojiler, İslam'ın İslamcı bir teolojik söylemdeki ifadesi duruma ayrı bir boyut katmıştır. Bu açıdan gelişen yeni iletişim ve bilgi teknolojileri bir yandan alttan yukarıya doğru bir dini söylem çoğalmasına yol açarken diğer yandan toplumda dini söylem itibariyle bir birleşme, bir bütünleşme arzusu da kendini hissettiriyor. Gelişen teknolojiler bir tür tele-ilahiyatçı tipini ortaya çıkarmış ve bu tipler de azımsanmayacak ölçüde teolojik söylemlerin üretimine bir aktör olarak katkıda bulunmaktadır. Bu sürecin dini bilgiyi ne hale getirdiği üzerinde ve tabii ki yine devlet karşısındaki konumunu nasıl şekillendirdiği konusu ayrıca ele alınmalıdır.

Sonuç

Sözümüzün sonunda, ilahiyat derken, kurumsallaşmış ve örgütlenmiş anlamıyla ilahiyatı kast etmediğimizi, bir kez daha vurgulamakta fayda vardır. İlahiyatı, esas itibariyle, insanların Allah, insan, doğa, “diğer insanlar”, kader, tarih gibi mefhumlarla ilgili tasavvurlarının genel adı olarak düşündük. Genellikle salt Allah ve ona taalluk eden olgular hakkında bir felsefe veya belli bir dinin kurumsallaşmış ve örgütlenmiş bilgisi olarak düşünüldüğünden özgürlükçü felsefelerde gerici bir dinsel “establishment” kategorisi

olarak olumsuzlanan kavramı, burada kendisinden kaçınılamayan bir hayat felsefesi, herhangi bir toplumun kendiliğinden veya kasıtlı felsefesi olarak düşündük.

Bu bakımdan, İslam'ın devletin denetiminde olmayan varlığından neşet eden bir ilahiyatın iktidar ilişkilerine dair zaman zaman motive ettiği güçlü çıkışlar, bugün İslam ilahiyatının çağdaş yorumu adına hatırı sayılır bir birikim ortaya koymuştur. Tevhid inancının, kula kulluğa karşı, münhasıran Allah'a kulluk çağrısı, bir özgürlük teolojisini nihai sınırlarına götürebilecek yegâne imkânları içerir. Herhangi bir insanın, herhangi bir beşerin, kendisine bağlanılmayı hak edecek, insanlara hayat yolları, dünya görüşleri dayatabilecek, diğerlerinden daha avantajlı bir konuma sahip olmasını yadsıyan tevhidin negatif ilkesi, insanın hayatındaki her türlü "kulluğun" veya "putperestliğin" radikal eleştirisi için yeterli ve yegâne teolojik donanımı veya motivasyonu sağlar. Muvahhid hareketlerin karizmatik aşamalarından sonra ürettiği donuk ve metafizik ortodoksiler, tabii ki, bu ilahiyat bilincinin mahiyetiyle değil, döngüsel süreçlerin mukabil aşamalarıyla ilgilidir. Bu itibarla, zaman zaman yoğunlaşan "kadercilik", "aşırı tanrımerkezlilik", "özgürlüğe ket-vuruculuk" eleştirileri, İslam ilahiyatının rutinleşme safhalarına isnat edilebilse de, karizma aşamalarına asla yakıştırılamaz.

Kaynakça

- Aktay, Yasin (1993) *Political and Intellectual Dispute on the Academisation of Religious Knowledge*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ.
- Aktay, Yasin (1999) *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktay, Yasin (2000) Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı, *İslamiyat*, cilt 3, sayı 3.
- Aydın Mahmut (2003) Müslüman Kurtuluş Teolojisinin Kur'anî Kökenleri, *Tezkire*, sayı 31.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı (1949) Kurultaydaki Müzakere Konuşması, *TBMM Tutanak Dergisi*, Dönem VIII, cilt 20, Toplantı 3
- Caputo, John D. (2001) The Experience of God and the Axiology of the Impossible, *Religion After Onto-Theology* konferansına sunulmuş ve

- henüz yayınlanmamış tebliğ, Utah: University of Brigham Young.
- Ferm, Deane William Ferm (ed.) (1987) *Liberation Theology: North American Style*, New York: International Religious Foundation.
- Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press (Türkçesi, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, 1994, İstanbul: Ayrıntı Yayınları).
- Giddens, Anthony (1991) Jürgen Habermas, *Çağdaş Temel Kuramlar* (derleyen: Quentin Skinner), çev. Ahmet Demirhan, Ankara: Vadi Yayınları.
- Habermas, Jürgen (1972) *Knowledge and Human Interests*, İngilizce'ye çeviren: Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press.
- Hallsell, Grace (2001) *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak*, çeviren: Mustafa Acar ve Hüsnü Özmen, Ankara: Kim Yayınları.
- Hanefi, Hasan, (1978) Teoloji mi Antropoloji mi?, çeviren: M. Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 23.
- Heidegger, Martin (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Almanca'dan İngilizce'ye çev. William Lovitt, New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin (1990) *Nedir Bu Felsefe?*, Almanca'dan çev. D. Tunç, İstanbul: Logos.
- Hunt, Stephen J. (1999) *Sociological Methodologies and the Changing Nature of Contemporary Fundamentalism*, Leslie J. Francis (ed.) *Sociology, Theology and the Curriculum*, New York: Cassell.
- İbn Teymiyye (1985) *Allah ile Kul Arasında Vasıta ve Kulluk*, çev. İsmail Kazdal, İstanbul: İhya Yayınları.
- Kutub, Seyyid (1997) *İslam Düşüncesi*, çev. Mehmet Çelen, Resul Tosun, Hamid Şükrü, İstanbul: Dünya Yayınları.
- Macquairre, John (1992) Heidegger ve Tanrı Kavramı, çev. Mustafa Özel, *Dergah*, sayı 33.
- Rodinson, Maxim (1985) *Batı'yı Büyüleyen İslam*, çev. Cemil Meriç, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Schmitt, Carl (2002) *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Çeviren Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi.
- Sombart, Werner (1962) *The Jews and Modern Capitalism*, Almanca'dan çev. M. Epsetin, New York: Collier Books.
- Sombart, Werner (1967) *Luxury and Capitalism*, Almanca'dan çev. W. R. Dittmar, Michigan: The University of Michigan Press (Türkçesi: *Aşk, Lüks ve Kapitalizm*, Almanca'dan çev. Necati Aça, 1998, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları).
- Sombart, Werner (1982) *The Quintessence of Capitalism*, New York: Howard Fertig.
- Subaşı, Necdet (2003) *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*, Ankara: Vadi Yayınları.

- Tawney, R. H. (1926) *Religion and the Rise of Capitalism*, London and New York: Penguin.
- Turner, Bryan S. (1974) *Weber and Islam: A Critical Approach*, London: Routledge & Kegan Paul. (Türkçesi, *Max Weber ve İslâm: Eleştirel bir Yaklaşım*, 1991, çev. Yasin Aktay, 2. Baskı, 1997, Ankara: Vadi Yayınları).
- Vass, Jeff (1999) *Social Theories of the Human Agent and Monastic Dialogue*, Leslie J. Francis (ed.) *Sociology, Theology and the Curriculum*, New York: Cassell.
- Weber, Max (1973) *Max Weber: Essays in Sociology*, Ed. ve Almanca'dan çev: H. H. Gerth ve C. W. Mills, Oxford: Oxford University Press.

