

TÜRKİYE'DE AYDIN KADINLARIN DİN ANLAYIŞI*

Mustafa TEKİN**

INTELLECTUAL WOMEN'S UNDERSTANDING OF RELIGION IN TURKEY

Relation between intellectual and religion is very interesting. Specially intellectual women's understanding of religion is more important in Turkey. In this article, we studied intellectual women in three categories. These are modernist, traditional and Islamist intellectual women. We know that there are different understandings of religion. The sources of these differences are social, cultural conditions, sexuality and external effects.

Modernist intellectuals' understanding of religion base on reduction. According to them, religion must change. Religion must take into consideration modern idea. In this context, the key words of modernist intellectuals are positivism and sociological truth. Synthesis is the most important quality in the traditional intellectuals. They always emphasize traditional understanding of religion. They appreciate social values and forms the process of modernization in Turkey. As far Islamist intellectuals, they comprehend religion as codes of meaning of societies. Islamist intellectuals oppose reduction and synthesis. The whole intellectuals do not appropriate understanding of formalistic religion.

A. GİRİŞ

Bir fenomen olarak din, tarih boyunca olduğu gibi bugün de yoğun ilgi odağı ve tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Bilhassa Tanzimat'tan bu yana din bağlamında yaşanan tarihsel ve sosyolojik deneyimler ciddi araştırma konusu olmayı hak etmektedirler. Bugün de din olgusu, hakkında kimi streotip yargılar sürdürülse de toplumsal değişim, dönüşüm ve kırılmaların paralelinde 20-30 yıl öncesine bakışla, daha farklı algılayışların konusu olarak tezahürlerini göstermektedir. Bu bağlamda dine daha entelektüel bir yaklaşım sürecine girildiğini söylemek mümkündür.

Din anlayışlarının daha öncesine göre popüler bir anlatımın konusu olmaktan cıkıp entelektüel düzeyde ve "anlama"ya yönelik kazandığı cizginin sorunsallaştırılması, ilk elden bu düzeyin ima ettiği aydın-din ilişkilerini zorunlu olarak ajandamıza taşımaktadır. Bu bağlamda, 1980'den sonra cşitlenen ve gittikce düzeyli bir ilgi celbeden din olgusunun bugünkü kazandığı formda, aydınların rollerinden ciddi olarak bahsetmek gerekecektir. Dolayısıyla 1980'li yıllar hem aydının dine bakış açısında,

* Bu makale, "Türkiye'de Aydın Kadınlara Göre Din ve Kadın" isimli doktora tezinin bir kısmının yeniden gözden geçirilmiş özetidir.

** Dr., Dicle Üniversitesi İllâhiyat Fakültesi. mtekin7@hotmail.com

hem de dinin algılanış biçiminde önemli değişimlerin yaşandığı dönem olarak dikkat çekmektedir.

Fakat Türkiye’de “aydın” kelimesi entelektüel araştırmaların konusu olduğunda, mutlak bir erilliğe işaret eden cinsiyetsiz kavram olarak algılanmaktadır. Bu çerçevede aydın ile ilgili çalışmaların çoğunlukla “kadın” unsuruna ilgisiz kaldığı, hatta görmezden geldiği söylenebilir. Bu sebepten olsa gerek, “aydın kadın” ifadesinin oldukça yabancı bir kavram çağrışımı yarattığı gözlemlenmektedir. Diğer taraftan bir çok aydınla ilgili çalışmalarda kadın örneklemin bulunmaması da bu hususu teyit etmektedir. Şüphesiz bunda, aydın tarihi içerisinde kadının görünür olmasının oldukça geç bir tarihe denk gelmesi önemli bir rol oynamıştır. 1980’lere gelinceye kadar oldukça homojen bir görüntü sergileyen aydın kadınların, bu tarihten sonra çeşitlendiği ve süreç içerisinde hızlı bir değişim geçirdiği görülmektedir. Oldukça dikkat çekici bir boyutta olan bu hızlı değişim, Osmanlı’da “kadın” sorunu etrafında yoğunlaşarak başlayan kadının “aydın” olma sürecinin, 1980’lerden itibaren bu alanın dışına çıkmasında izlenebilmektedir. Böylece, bu tarihten sonra çok farklı tartışma alanlarına katılımlarıyla aydın kadınlar, “kadın” konusunun içine sıkışmışlık görüntüsünden kurtulmuşlardır. Böylece medya ve iletişim araçları faktörlerinin de hatırı sayılır etkileriyle aydın kadınlar, ekonomi, siyaset, din vs. konularda görüş belirten ve görüşlerine başvurulmuş bir kategori olarak yerlerini almışlardır.

Tanzimat’tan bu yana devam eden süreçte kadınlar, bir çok açıdan batılılaşmanın kendisi üzerinde izlendiği bir fenomen olarak teşvik görmüş ve ayrıcalıklı konumlar kazanmışlardır. Bu bağlamda batılılaşma lehindeki dönüşüm misyonunu üstlenen kadınlar, 1980’lere gelinceye kadar homojen ve üst sosyo-ekonomik düzeye aitlikleriyle dikkat çekmişlerdir. Türkiye’de yaşanan siyasal ve toplumsal gelişmelere de paralel olarak 1960’lara kadar geri götürebileceğimiz homojen aydın kadın portresini çeşitlendirecek ve dönüştürecek farklı aydın kadın nüveleri, 1980’lerden itibaren artık kristalize olmaya başlayacak ve 1980’lerin dışı açık modernleşme ve liberalizasyon politikaları ile bu değişim daha görünür olacaktır. Bu bağlamda 1980’den sonrası söz konusu olduğunda, erkek aydınlardan daha fazla “değişim” kavramının içeriğini üzerinde taşıyan kadın aydınlardan bir değişimin izlenebilmesi daha somut hâle gelebilmektedir.

1980’li yıllardan itibaren gerek dine bakıştaki bu değişim ve dönüşüm, gerek kadın aydınlardan sadece “kadın” konusuyla sınırlı kalmayan ilgi alanlarının genişlemesi ve bunun sonucu olarak kadın aydınlardan giderek dine daha entelektüel düzeyi yakalamaya çalışan ilgileri, bizi aydın kadınların din anlayışlarını incelemeye sevk etmektedir. Bu bağlamda din anlayışları ve kadın aydınlar konusunda eskisine oranla meydana gelen farklılaşma, zorunlu bir kesişme noktası oluşturması açısından da önemlidir.

Biz bu çalışmamızda aydın kadınları fikrî blokları açısından üç kategori içinde değerlendirmekteyiz. Bunlar; modernist, geleneksel ve İslâmcı aydınlardır ki, bu tasnifi yaparken aydın kadınların referanslarını temel almaktayız.¹ Bu bağlamda her bir kategori için Türkiye’de çalışma evrenini temsil edebilecek aydın kadınlar seçilmişlerdir.

¹ Bu konuda daha geniş bilgi için tezimizin “Aydın Kategorileri” kısmına bakılabilir.

Buna göre, Alev Alatl, Nilüfer Göle, Gülay Göktürk, Nuray Mert’in modernist aydın; Ümit Meriç, Nevval Sevindi, Amiran Kurtkan Bilgiseven, Nazlı Ilıcak’ın geleneksel aydın; Cihan Aktaş, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Yıldız Ramazanoğlu, Hidayet Şefkatli Tuksal ve Ayşe Böhürler’in İslâmcı aydın kategorileri içinden dine bakışları, gerek eserlerine müracaatla, gerekse kendileriyle gerçekleştirilen mülâkatlar üzerinden tahlil edilmeye çalışılmıştır.

B. TÜRKİYE’DE DİN ANLAYIŞLARINA GENEL BAKIŞ

Tanımlama, dünya görüşü oluşturma vb. özellikleri bakımından toplumla ilişkisi doğasında barındıran dinin, “kutsalın tecrübesi veya yaşanması” şeklindeki tanımından yola çıkarak, fitrî olarak onu yaşayabilme özelliğine sahip fertlerde kök saldığını, bir müddet sonra fertleri aşarak fertler arası bir karaktere büründüğünü² ve evrene bakışı belirlediğini söyleyebiliriz. Çünkü dinsel deneyimi olanlar için, doğanın tümü kendisini kozmik kutsallık olarak açığa çıkartma yeteneğine sahiptir. Evrenin tümü, bütünü itibarıyla bir kutsalın tezahürü hâline dönüşebilir.³ Daha ileri düzeyde bir meşruiyet zemini oluşturan din, teoride toplum hayatını düzenleyici normlar koymakta, uygulamada ise öteden beri var olan toplumun içine nüfuz etmek suretiyle yeniden düzenlemektedir.⁴ Bu şekilde bir perspektif oluşturan din, mensuplarını dünyaya ve hadiselerle karşı tavır almaya götürecektir.⁵ Ancak dinin “perspektif” ortaklığı sağlayıcı vechesi işin bir boyutudur. Diğer yandan, aynı toplum içinde yaşayan insanların farklı kültürel, sosyal, ekonomik konumları, cinsiyetleri ve dinle ilgili birikimlerinin yanı sıra, birtakım dış etkilerin ve yaşanan sosyal ve kültürel dönüşümün de din anlayışların farklılaşmasına sebep olduğunu belirtmeliyiz.

Türkiye’de din olgusuna bakışta ve din anlayışlarının oluşumunda dışarıdan başlayarak içe nüfuz eden etkenler dikkate alınmadan din anlayışlarının eksiksiz bir çözümlemesi pek mümkün görünmemektedir. Bu anlamda Türkiye’de uzun yıllar boyunca deist din anlayışının oldukça yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre Tanrı, felsefî bir yeniden inşanın konusu kılınarak, bu inşanın yaptırımlarından değil, sosyal hayattaki pratiklerin bu inşaya onaylatılması söz konusu olmuş ve bu yeni dinsel biçimi ile konjonktürün belirlediği insanî üretimlere daha geniş bir yer açılmıştır. Böylece iç yapı ve bütünlüğe sahip din olgusu, ilâhî içeriğinden boşandırılarak amorf, omurgasız, içi her dönemde yeniden doldurulabilen bir niteliğe büründürülmüştür. Bunun getirdiği sonuç; dinin araçsallaşması veya araçsalcı dindarlığın ortaya çıkmasıdır. Böylece Türkiye’de genel kabul ve konjonktürün ortaya çıkardığı pratik gereğince din, onayına başvuru bir algılayışla kavramsallaşmıştır. Paradoksal olarak din, aydınlar nezdinde hem meşruiyet zemini olarak görülmemiş, hem de onun meşruiyeti sağlanmaya çalışılmıştır.

Diğer yandan, yeni geliştirilen pratiklerin gerçekliğin ölçüsü hâline gelmesiyle sosyolojik din daha işlevsel hâle gelmiştir. Bir bakıma “felsefî din” ile dinin itikat kıs-

² Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İst., İnsan Yay., 1998, s. 209-211.

³ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Ank., Gece Yay., 1991, s. X.

⁴ Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Battal İnandı, Ankara, A.Ü.İ.F. Yay., 1987, s. 7.

⁵ Yümnü Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İst., M.Ü. İFAV Yay., 1990, s. 224.

mi, “sosyolojik din”le muamelât kısmı içerilmiş olmaktadır. Sosyolojik din algılayışının ortaya çıkardığı dine ilişkin en temel gerekirlikten biri, dinin fizik alan deneyciliğiyle sınırlanması veya bir başka deyişle deneylenebilen somutluklar olarak görülmesidir. Bunun anlamı, en başta vahiy gibi dinin metafizik uzantılarının din olgusunun dışında bırakılmasıyla, sosyolojik gerçekliğin hakikatin yerini almasıdır. Nitekim “Modern toplumda önceleri yalnız dinsel çerçevede tanımlanan insan ve toplum gerçeği değil, dinin kendisi de sosyolojik açıklamaya tâbi kılınmıştır.”⁶ Burada dinin, daha çok toplumsal perspektifle ele alındığı dikkat çekmektedir. Nitekim ilk kadın gazetesinde din, kadının içinde bulunduğu topluma düzen verişinde ve yeniden yapılandırma, onu güçlendirici bir referans olarak daha çok toplumsal yanı ile yer almıştır.⁷ Osmanlı’dan başlayarak pozitivistin Türkiye’ye nüfuzu ile etkinliği derinlik kazanan bu bakış açısı, pozitivist din anlayışının kapısını açmıştır. Böylece din olgusu, daha gündelik ve politik hedefleri içeren uygulamalara uygun düşen bir anlatımın konusu olmuştur.

Yukarıda zikredilen böyle bir din algılayışının dışında, Türkiye’de dini tamamıyla reddedici söylemler çerçevesinde ele alan aydınlar da olmuştur. Pozitivist paradigmaya da uygun olarak dini geri zamanlara denk getirerek ele alan bu bakış açısı, dini bir takım insanî dürtülere irca ederek “insanî üretim” olarak görmektedir. Bu sebepten olsa gerek Türkiye’de çoğunlukla din ve gericilik arasında paralellikler, hatta özdeşlikler kurularak din, bir ret söyleminin konusu kılınmıştır. Bu düşünce sahipleri dini bir “ergin olmayış hâli”ne denk getirerek algulamaktadırlar. Bu tür aydınlar “dinsel düşüncenin toplumdaki yaşam alanlarını daralttıkları oranda bilimsel düşünceye yer açabileceklerini kavramışlar, dine karşı bilimi ve bilimsel düşünceyi koymak istemişlerdir.”⁸ Böylece Nur Vergin’in deyişiyle, dinsel geleneğe başvuru, marazî bir fonksiyona işaret eden bir anlam kazanmıştır.⁹

Osmanlı’dan başlayarak din ve gerilik arasında kurulan yakın ilişkiyi içeren söylem, salt inanca dayalı, ilâhî içeriği örselenmiş, tarihselci din anlayışını beslemiştir. Bu dönem boyunca seküler içerikli inşa edilmeye çalışılan din olgusu, aydınlar arasında da taraftar bulmuştur. Buraya kadar ele alınan din anlayışları özellikle 80’li yıllara kadar geçerliliğini korumuş ve çoğu aydınlarca benimsenmiştir. Bugün dini reddedici söylemlere aydınlar arasında pek rastlanmıyorsa da, dine araçsalcı bakış hâlâ devam etmektedir. Bu anlayış bir takım ideoloji veya büyük anlatıların doğrulanması amacıyla da bir dönem revaçta kalmıştır.

Özellikle 80’lerden sonra, din olgusuna, hayatın anlam kodlarını içermesi gibi daha entelektüel düzeyde yaklaşımlar söz konusu olmuş, din üzerinden oluşan keskin kutuplaşma aydınlar arasında asgarî düzeye inmiş ve din, tüm düşünselliği ve eylemselliğiyle bir “anlama”nın konusu olmaya başlamıştır. Bu anlayış dini ve dindarları bir araştırma nesnesi olarak görme ve dinî söylem ve talepleri anlamaya çalışma gibi iki düzeyi içinde barındırmaktadır. Böylece din, her farklı algılama düzeyinden ilginin kendi üzerinde yoğunlaştığı ve çoğu zaman ilgisiz kalamadığı düşünsel ve pratikler

⁶ Nuray Mert, “Laik Cumhuriyet’in Resmi Bilimi: Sosyoloji”, *Dergâh*, c. 3, S. 35, İst., 1993, s. 17.

⁷ Ayşenur Kurtoglu, “Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayınında Dinin Yer Alış Biçimleri”, *O.C.K.T.D.*, s. 50.

⁸ Ahmet Çiğdem, “Bilime Karşı Toplum”, *İlim ve Sanat*, S. 2, İst., 1985, s. 37.

⁹ Nur Vergin, “Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış”, *Toplum ve Bilim*, S. 29-30, İst., 1985, s. 26.

alanının odağına oturmuştur. Zaman zaman özel yaşamında kimi dine ilgisiz aydınlar, dünya ve Türkiye ölçeğinde dinin yoğun tartışma alanı oluşturması karşısında, en azından entelektüel düzeyde bir ilginin öznesi olmak durumunda kalmışlardır.

Türkiye’de din olgusu kimi aydınlarca bir kültür ögesi görülmek, hatta giderek kültürleştirilmiş bir din anlayışı ortaya çıkarılmak istenmiştir. Araçsal dinsel ile de örtüşen bu anlayış dine bir kültür olarak bakmakla dinin iddia ve talep eden yönünü törpüleyerek salt folklorik bir nitelikte algılamaktadır. Bu açıdan ele alındığında din olgusu daha çok insanî üretimlerle ilişkilendirilmekte, çok geniş toplumsal alana yayılmakla birlikte kültürleşmektedir. Bu, modern dünyada kültürün dinden bağımsız bir alan ve anlam yüklenmesiyle de yakından ilintili bir durumdur. Böylece “dinin etrafında âdeta tamamen dünyevileşmiş sahaların teşkil ettiği geniş ve gittikçe daha da genişlemekte olan bir daire teşekkül etmektedir.”¹⁰

Türkiye’de aydın kadınların İslâm’a bakışları yer yer genel din algılayışına paralel bir şekilde konumlanırsa da, ona ayrıcalıklı bir yer verdiklerini söyleyebiliriz. Bununla birlikte Türkiye’de modernleşme politikalarının da belirleyiciliğiyle Hıristiyanlığın kimi özelliklerinin genel bir dinî şablon haline getirilerek İslâm üzerine oturtulması, aydınları oldukça etkilemiş görünmektedir. Öncelikle Batı dünyasının “gelişmişliği” merkeze alınarak o dünyaya ait Hıristiyanlığın konumunun bir yükselişi göze çarpmaktadır. Paradoksal olarak Ortaçağ ile Hıristiyanlık arasında kurulan özdeşliğe rağmen kilisenin bu imtiyazlı konumu, kendi alanına çekilmeyi bilmesinden ve üstünlüğün genelleştirilmesinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Kurumsal yapı olarak kilisenin alanına çekilmesi tavrı İslâm’dan da beklenmiş ve çoğu aydınlarca İslâm, Hıristiyanlığın paralelinde konumlandırılmak istenmiştir.

Türkiye’de çoğunlukla aydınların İslâm algılayışlarında Batı’nın ilerlemişliği önemli bir vurgu noktasıdır. İlk zamanlarda ilerlemeye paralel dinin gittikçe önemini kaybedeceği beklentisi gerçekleşmeyince, “Batı bütün ilerlemişliğine rağmen dinden kopmamıştır” argümanı kuvvet bulmuş, daha sonra bu, “İslâm’ın önemli olduğu” gibi bir söylem düzeyine gelmiştir. Fakat İslâm’ın nereye kadar önemli olduğu, modernleşmeye işlerlik kazandırdığı oranda ancak açıklığa kavuşmuş ve “önemli” kelimesinin açılımları ortaya konulamamıştır. Aslında bir dönem İslâm’a oldukça mesafeli duran aydınlar da, özellikle 90’lardan sonra İslâmî taleplerin yoğunluğu ve görünürlüğü oranında bu mesafeyi oldukça azaltmışlar, en azından bir araştırma konusu yapmışlardır. İlerleme anlayışı paralelinde 7. yüzyılda gelmiş İslâm’ın bugüne cevap veremeyeceği, dolayısıyla bu yüzyıla göre yeniden inşa edilmesi ve düzenlenmesi gerektiği çoğu modernist ve kimi zaman geleneksel aydınların ortak kanaati gibi görünmektedir. Böylece İslâm ileri ve geri kategorilerinin gerilim alanında hatta çoğu zaman “gericilik”le özdeşleştirilen bir anlatımın konusu olmuştur.

Şüphesiz İslâm’ın salt kültürelleşmesi gibi bir retorik İslâmcı aydınlar tarafından pek kabul edilmese bile, sosyoloji, tarih, felsefe de dikkate alınarak oluşturulan İslâmî söylem keskinliğini gittikçe yitirmiştir. Modernist aydınların da genel olarak “kırsallık” ve “köylülük” parantezinde ret konusu kıldığı İslâm’a dair söylem, sosyolo-

¹⁰ Bünyamin Solmaz, “Dinin Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 6, Konya, 1996, s. 144-145.

jik incelemelere paralel kültürel zemine kaymıştır. Böylece İslâmcı ve modernist aydınlar da daha “yerli” ve anlama çerçevesinde izah edilebilecek bir İslâm algılayışının öznesi olmuş görünmektedirler. Geleneksel aydınlar İslâmî söylemlerini daha çok mevcudu veri kabul ederek ürettiklerinden dolayı muğlak ve merkezî konumlarını korumaktadırlar. Çünkü Türkiye’de ortodoks dinî söylem geleneksel aydınların bu konudaki reflekslerini dikkate alan İslâmî söylemleriyle örtüşmüştür. Bu şekilde insanî olanı dikkate alan, insanın imkân ve sınırlarının altını çizen bir İslâm vurgusu bugünlerde aydınlar arasında baskın karakterini korumaktadır diyebiliriz.

Özellikle 1980’lerden itibaren Türkiye’de yaşanan gelişmelere paralel aydın kadınların İslâm’la ilişkileri, İslâm’ın modern unsurları içerdiği oranda yakınlaşmıştır. Özal’ın dört eğilimi birleştirme politikasına uygun şekilde farklı söylemleri “Türkiye” gibi ortak bir paydada buluşturma, her farklı ideolojinin dine dair söylemlerinin yumuşamasına sebep olmuştur denilebilir. Bu bağlamda 1970’lerin keskin İslâmî söylemleri de daha entelektüel bir boyut kazanmıştır. Fakat her hâlükârda İslâm araçsal bir kavrayışın konusu olmaya devam etmiştir.

Türkiye’de aydınların İslâm’a bakışları bazı isim, sembol ve kavramlar üzerinden bir bağlama oturmakta ve İslâm’a dair farklı söylemlerin göstereni olmaktadır. Öncelikle ortodoks nitelik taşıyan, salt inanç alanıyla tanımlanmış dinî söylemin bir “credo” gibi işlev görmesi, her kesimden aydının çoğunlukla söz alanını genişletmesi için bunu onaylamasını ya da en azından dikkate almasını sonuçlamıştır. Bu bağlamda Mevlânâ ve Yunus Emre üzerinden İslâm vurgusu Türkiye’de bazı aydınlarca “sevgi dini” kavramına denk getirilerek kullanılmakta, bu da; ibadeti, muamelâtı muğlaklaştırıp birincil konumdan çıkartan bir İslâm anlayışını içermektedir. Çoğunlukla İslâmcı aydınların İslâm’ı salt inanç olarak tanımlamaya ve kimi mevlüt okutmak, kenar mahallelerde hatim indirmek ve kandil gecelerini kutlamak ritüellerine indirgemeye itiraz etmeleri karşısında, modernist ve geleneksel aydınlar Mevlânâ ve Yunus Emre’nin İslâm’a kuvvetle nispetlerinin ayrıcalığını kullanarak bu isimler üzerinden ibadetlerin bir şekil olduğu söylemini öne çıkaran “sevgi dini” anlayışının altını çizmişlerdir. Böylece bu isimlerin sunduğu meşruiyet imkânları çerçevesinde ve bu alanın sınırlarını da aşındırmayan bir İslâm anlayışı baskın karakterini korumuştur.

Bu bağlamda Türkiye’de “Tasavvufî İslâm” ve/veya tasavvuf üzerinden bir İslâm anlayışının bir kısım aydınlar arasında yaygın oluşunun nedenlerine bakmak gerekiyor. Öncelikle Türkiye’deki seyri içerisinde İslâm’ın algılanış biçimine soyut tasavvuf anlayışının öne çıkarılan yönlerinin servis verdiği ortadadır. Tasavvufun içe dönük (introspective) ve bireysel yaşam üzerinde yoğunlaşan çizgisi, çoğunlukla dinin bireysel alanda kalan vicdan ilişkisi olması gerektiği söylemiyle örtüşmektedir. Burada steril bir İslâmî inşaya tasavvufun bir meşruiyet alanı açması söz konusu olmaktadır. Bilinen geleneksel İslâmî algılayışı “şekilcilik” şeklinde değerlendirerek, tarikat gibi somut yönelimi olmayan, amorf bir “aşk” söyleminin altını çizen tasavvufu sahiplenmiş, modernist ve çoğu geleneksel aydınların İslâm anlayışının içeriğini dolaysız vermektedir.

İslâm’ın, meşruiyet zemini olmasına da paralel olarak, Türkiye’de yaşadığı tecrübe içerisinde “hurafe”, “ak-kara”, “yasakçı”, “gerçek din”, “Kur’ân İslâm’ı” gibi kavramlar eşliğinde algılanması söz konusu olmuştur. Osmanlı’dan başlayarak bugüne kadar “İslâm’ın hurafelerden arındırılması gerektiği” söylemi çok farklı aydın katman-

larınca ifade edilmiş, fakat bu hurafelerin içeriği farklı algılanmıştır. Hurafe modernist aydınlar için bâtil itikatların dışına taşarak “tarihsel” olarak düşünülen kimi İslâmî ilkeleri de içine alan bir bağlama otururken, İslâmcı aydınlar için otantik İslâm’ın (Asr-ı Saadet) onay vermediği uygulamalara denk gelmektedir. Böylece bir çok kavramlar için olduğu gibi, hurafe kavramı da operasyonel bir tanım kazanmakta, dinin hurafelerden arındırılması gerektiği farklı aydın kategorilerince farklı bir biçimde algılanmaktadır.

Özellikle 1970’li yıllarda her ideolojik kesimce kullanılan keskin söylemlerin ardından giderek oluşan yumuşama süreci, 1990’ların ikinci yarısından itibaren “ak-kara” gibi keskin anlayışların eleştirilip “gri alan”lar da vardır anlayışını sonuçlamıştır. Bu durum, İslâm anlayışlarında yeni bir formülasyon ve uzlaşma arayışlarının arka plânında duruyor gibi görünmektedir. Bu sebeple kamusal ve toplumsal talepleri dillendiren İslâmî anlayış karşısındaki yeni algılayış, postmodern söylemle de birleşen konjonktürün çerçevelediği ve bu bağlamda çoğulluk ve yerellikler üretmeye elverişli bir söylem görüntüsü çizmektedir. Böylece “kalıplaşmış” olduğu söylenen kimi İslâmî yargıları çeşitlendirerek gerilimli alanları azaltmaya yönelik bir bilinçaltını muhafaza etmektedir. Özellikle modernist ve giderek bazı İslâmcı aydınların kullandığı bu söylem, muğlak bıraktığı geniş alanla muhtelif iktidar biçimlerine tercüme edilebilecek bir İslâm anlayışını ortaya koymaktadır. Türkiye’de “ak-kara” kavramının bir getirisi olarak ve daha çok modernist aydınlarca dillendirilen “yasakçı İslâm” söylemi de kullanılmaktadır. “Haram”ların ön plâna çıkarıldığı bir İslâmcı söylem karşısında daha kültürel ve bağlama oturan İslâm’ı anlama süreci içerisinde, ilkin modernist ve giderek İslâmcı aydınlar zaman zaman farklılaşan içeriklere de sahip olsa bu kavramı kullanmışlardır. İslâmcı aydınlar “yasakçı” ifadesiyle İslâm’ın salt yasaklarını öne çıkaran anlatımını eleştirmekle yeni bir İslâmî söylemin inşasına vurgu yaparlarken, modernist aydınlar daha çok yasakların alanını daraltacak imalarla ele almaktadırlar.

C. AYDIN KADINLARIN DİN ANLAYIŞI

Bu başlık altında, örneklemimizi oluşturan aydın kadınların genelde din, özelde İslâm’a yaklaşımlarını tartışmaya çalışacağız. Bu tartışmayı modernist aydın kadınlardan başlayarak, geleneksel ve İslâmcı aydın kadınlara doğru geliştireceğiz.

Dini “insanoğlunun ezeli ve ebedî gerçeği arama serüveni”¹¹ olarak tanımlayan Alev Alatlı, “mutlak gerçeklik” ve “arama” kavramları çerçevesinde yaklaşarak dini “dinamik bir süreç” olarak kavramakta; fakat “din bir biçimde yok olmayacak zihinsel bir faaliyettir”¹² ifadesiyle de dini, zihin sınırlarının dışına taşımamaya dikkat etmektedir. Böylece din bu arama süreci içerisinde bir anlam kazanarak zihnin işlerliğini canlı tuttuğu oranda kendisinden bekleneni vermektedir. Ona göre, Tanrı, belli bir kalıpta dondurulmadığı gibi, O’nun suretinde yaratıldığı için insan da dondurulamaz; bir nesne “şey” olarak algılanamaz. Üç büyük dinde de nihaî amaç insanın serpilmesi, “Mutlak Kemâl’e erişmesidir. İnsan ne bilim tarafından inançtan, ne de inanç tarafından bilimden alıkonulmamalıdır.”¹³ Alatlı, dini insanın Mutlak Kemâl’e ulaşma

¹¹ Alev Alatlı, 18.08.2001 tarihli mülakat.

¹² Alev Alatlı, 18.08.2001 tarihli mülakat.

¹³ Alev Alatlı, “Işık Doğru’ya Kayarken...”, *Türkiye Günlüğü*, S. 15, Ank., 1991, s. 5-6.

serüveni olarak görmekte birlikte, bu serüvende inanç ve bilim dualitesini aşmak istemektedir.¹⁴

Alatlı, Schrödinger'in kedisinin Allah faktörü olduğunu, Kuantum fiziğindeki çok değişkenli mantığın Allah'ı işaret ettiğini¹⁵ belirterek bir yandan din olgusuna bilimsel jargonla yaklaşırken, diğer yandan "çok değişkenli mantık" veya bir başka yerdeki "saçaklı mantık"¹⁶ ifadesiyle dini görelî bir anlayışın konusu kılmaktadır. Buradaki vurgu daha çok dinî ritüellerin de kesin bir biçiminin olmadığıdır. Böylece doğrunun bir derece meselesi olduğu önermesinden hareketle, "inanç"ın da kesin bir şey olmadığını belirtmektedir. Din olgusunu neredeyse "Allah" kavramına denk getirerek algılayan Alatlı, bunu bir yandan "Allah'ın ölmesine izin vermeyiz, çünkü biliriz ki, Allah'ın ölümü orman kanununun legale çıkmasıdır."¹⁷ ifadesiyle "düzen" düzeyli, diğer yandan tasavvuf atıflı "aşk dinine mensupsun sen"¹⁸ ifadesiyle "aşk" düzeyli bir anlatımla belirtmektedir. Özellikle "aşk dini" ifadesi ilke ve ritüellere boğulmamış, aşkın duygusallığının belirlediği bir din anlayışını ima etmesi yönünden, dinin Mutlak Kemâl'e ulaşma anlamıyla birleşmektedir. Bu çerçevede Alatlı "her türlü dinî ve kültürel takıntıdan uzak, özgür bir yeni dünya vatandaşı olarak yeniden yaratılmayı talep etmekle"¹⁹ dinsel emirlerin ısrarcı uygulamalarını takıntı görmekte ve neredeyse dogmatizme denk getirmektedir. Dini, sanatın yanı sıra, insanın katlanmasının yollarından biri olarak gören²⁰ Alatlı'nın din olgusuna yaklaşımını biyofiliya (yaşamseverlik) ve nekrofilia (ölüsevenlik) kavramları etrafında çözümlenmek de mümkündür. Onun insanın serpilip gelişmesine ve açılım yapmasına imkân veren çerçevesini çizdiği din anlayışı biyofiliya'ya denk gelmektedir. Nekrofilia ise insanın kendisine yabancılaşmasını, yani elleriyle inşa ettiği bir puta, kendi eyleminin sonucuna tapınmasını getirmektedir. Ona göre A.B.D.'nin dindarlığı doların üzerindeki "in God We trust" "Tanrı'ya inanırız" söylemiyle günlük emisyon hacmine eşit sayıda tekrarlanmaktadır ve din, vitrinlerde teşhir edilen malların birinden ibarettir.²¹

Alatlı, İslâm'ı, kendi başına bütüncül ve yeterli olmaktan uzak bir şekilde kavrayarak eklektik bir anlayışa kaymaktadır. Özellikle İslâm ile solculuk arasında kurulan paralellikler "Müslüman Solcu" kavramıyla somutlaşmaktadır. Alatlı'ya göre Müslüman olup da sosyalist olmamak mümkün değildir.²² Böylece Alatlı'da kimi zaman İslâmca içerilen bir solculuk, zaman zaman bir senteze ulaşır; "İslâmiyet sosyalizme atılmış bir can simidi olabilirdi. Doğu'da parlayan hilal, özünü arayan sosyalizme, gerekçelerini her iki öğretinin temelinde bulan yeni bir sentezin yolunu gösterebilir."²³ Anlaşıldığı kadarıyla Alatlı, müslüman solcu kavramının olabirliğini "solculuğun bir

¹⁴ Alev Alatlı, 18.08.2001 tarihli mülakat.

¹⁵ Alev Alatlı, *Schrödinger'in Kedisi (Kâbus)*, 4. baskı, İst., Boyut Yay., 1999, s. 396.

¹⁶ Alev Alatlı, *Schrödinger'in Kedisi (Kâbus)*, ss. 542-555.

¹⁷ Alev Alatlı, *'Nuke' Türkiye*, 5. baskı, İst., Boyut Yay., 1999, s. 418.

¹⁸ Alev Alatlı, *Viva La Muerte*, 2. baskı, İst., Boyut Yay., 1992, s. 145.

¹⁹ Alev Alatlı, *Schrödinger'in Kedisi (Kâbus)*, s. 613.

²⁰ Alev Alatlı, *Kadere Karşı Koy A.Ş.*, 4. baskı, İst., Boyut Yay., 1999, s. 351.

²¹ Alev Alatlı, *Viva La Muerte*, s. 339.

²² Alev Alatlı, *Valla Kurda Yedirdin Beni*, 4. baskı, İst., Boyut Yay., 1999, s. 382.

²³ Alev Alatlı, *Viva La Muerte*, s. 470.

ekonomik paylaşım önerisi ve onun mekanizmaları”²⁴ şeklinde okuyarak elde etmektedir. İslâm’ın içeriğiyle kendi başına yeterli olmadığı vurgusu, Alatlî’nin İslâm’a bakışında öne çıkan unsurdur. “Bu çağda artık insanları cehennem ateşiyle engelleyemezsiniz, başka değerleri de vermek lâzım. Şunları yaparsan yanarsın dediğimizde korkmuyor artık, ek dünya görüşleri, ek anlayışlar gerekiyor.”²⁵

Bu açıdan Kur’ân’ın akılla değerlendirilmesini savunan Alatlî, “saçaklı mantık” kavramını öne çıkarmaktadır; “Allah’ın kitabı öncülünden yola çıkarak Kur’ân’ın köleliğe ya da aklıma uymayan başka bir şeye -cinlere meselâ- inanma zorunluluğunu kabullenmem mümkün olmadığı için, Allah’ın varlığını sorgulayan bir mü’min olmanın dehşetini de yaşadım. Saçaklı bir sosyalist, saçaklı bir Müslüman.”²⁶ “Saçaklı” kavramı Alatlî’de kesin doğrunun olmadığını ifade eder. Bu bağlamda İslâmî ölçütler de gerçeği yansıttıkları sürece kesin değildirler, kesin olduklarında da gerçeği yansıtmazlar. Onun kullanımında “organize İslâm”, “ilmihalli İslâm”, “eylemlî İslâm”, “siyasî İslâm” kavramları da her şeyi ak-kara mantığı içinde ele aldıklarından hep aynı kategoriye otururlar. Oysa sahici Müslüman kırçıl ve saçaklı mantığa sahiptir. Ak-kara mantığının reddini, Hz.Muhammed’in vahyi insan yapımı bir dille aktardığı argümanına dayandıran Alatlî, doğru-yanlış cetveli formatındaki böyle bir İslâm’ın Aristo mantığına dayandığını belirterek eleştirir.²⁷

Böylece Alatlî, dinî hükümlerin kesinlik ifade edemeyeceğini ima ederek, insanî ve toplumsal edimlere geniş yer açmakta; mevcuttan hareketle bir İslâmî inşayı öngörmekte,²⁸ bu inşanın temeline de akli yerleştirerek meşruiyetini sağlamaya çalışmaktadır. Hatta Hz. Peygamber’e refere edilen hadislerin de akıl ve gönül süzgecinden geçirilmesi gerektiğini ifade ederek²⁹ son tahlilde İslâm’ın bütüncül bir belirleyiciliğini kabul etmemektedir.³⁰ Saçaklı mantık, bilim dilinde Alatlî için Kuantum fiziğidir ve Alatlî, Mirac’ı bu çerçevede bilimsel bir dille açıklama denemesinde bulunur.³¹ Müslümanları da bilime giden yolda tökezlemiş Hıristiyanların yoksul akrabaları olarak gören³² Alatlî için bilim, İslâm’ı açıklamada başat unsur olarak görünmektedir.

Tasavvufî kavramların öne çıktığı Alatlî’de, “kırklar”, “sofi”, “aşk dini” ifadeleri bu vurguyu hep tekrarlamaktadır. “Her şeyden güzel bir taraf bulmak, kötülüğe yorarak yorumda bulunmamak”³³ diye tanımladığı tasavvuf, onun kullanımında bir tarıkata değil, Tanrı bilgisinin insanda içerildiği bir duruma denk gelmektedir. Kalıp ve fikirler uğruna ölmeyi radikallikle eşleştiren Alatlî’nin anlayışında tasavvuf, insanî çaba ve bilimle alanı daha da genişleyen bir anlama kavuşmaktadır. Tasavvuf, İslâm ile bağ-

²⁴ Alev Alatlî, 18.08.2001 tarihli mülâkat.

²⁵ Alev Alatlî, “Dünya Global Bir Köye Dönmedi ve Dönmeyecek”, *Merdiven*, S. 19, 2000, s. 25.

²⁶ Alev Alatlî, Schrödinger’in Kedisi (Kâbus), s. 400.

²⁷ Alev Alatlî, Schrödinger’in Kedisi (Kâbus), s. 228-229.

²⁸ Alev Alatlî, Schrödinger’in Kedisi (Kâbus), s. 387.

²⁹ Alev Alatlî, Schrödinger’in Kedisi (Kâbus), s. 216.

³⁰ Alev Alatlî, *Viva La Muerte*, s. 202-203.

³¹ Alev Alatlî, 18.08.2001 tarihli mülâkat.

³² Alev Alatlî, Schrödinger’in Kedisi (Kâbus), s. 389.

³³ Alev Alatlî, *O.K. Musti Türkiye Tamamdır*, 3. baskı, İst., Boyut Yay., 1996, s. 59.

lantılarının dışına taşarak insanı tekâmül ettirecek bilgiler içerdiği iddiasıyla çerçevelenmekte, bu bilgi sahiplerine ulemanın yanı sıra bilim adamları da eklenmektedir.³⁴ Böylece Alatlî'nin kullanımında tasavvuf, dinamiklik, bilgi ve bilim ve biyofiliya denklemi içinde beliren bir anlama sahip olmakta, kurallı ve ritüelli bir teslimiyet tasavvufunu içermemektedir. Mutlak itaat ve müdşide bağlılığı reddeden Alatlî,³⁵ ölüme değil yaşama götüren bilgilerin sofilerde olduğunu söylemekle³⁶ bu denklemi doğrulamaktadır. Bu noktada "kırklar"ı öne çıkaran Alatlî, aslında kimlikleri belirgin kişilerden değil, niteliklerden bahsetmekte ve bu niteliklerin bazen ayakkabı tamircisinde, bazen emekli bir komiserde³⁷ cismanileştiğini belirtmekle kalıplaşmadan uzak durmaktadır. Bu şekilde Alatlî "aşk dini" diyebileceğimiz tasavvufî yönü ağır basan bir İslâm anlayışına son tahlilde yakın durmaktadır.

"Dini bir inanç olarak algılıyorum, din benim için kalp gözüyle entelektüelliğimizden dengeye gelmesidir"³⁸ diyerek din olgusuna inanç düzeyinde baktığını ifade eden Göle, dinî bir sosyal ve ibadet hayatının olmadığını belirtmesiyle bunu teyid etmektedir. "Dinin özündeki şeylere daha çok inanıyorum. Korkudan daha çok Allah sevgisine vurgu yapıyorum. Merakım tasavvufî İslâm ve onun modern versiyonları. Tasavvuf müziği dinliyorum. Din; müzik, nefes ve nefesdir."³⁹ Göle'nin din anlayışını bu sözlerindeki "dinin özü", "Allah sevgisi", "müzik" gibi anahtar kavramlar çerçevesinde çözümlenmek mümkün görünmektedir. Aslında o, "dinin iyiyi doğruyu tanımlamakta, içsel dünyalara yönelmekte, gündelik yaşamı zamanlamakta, cinsler arası ilişkilerin gramerini yazarak modern toplum içinde yol gösterici olduğunu"⁴⁰ belirtmekle din olgusuna kapsamlı ve bütüncül bakabilmekte, fakat pratikte yukarıda zikredilen anahtar kavramlar çerçevesinde bir bakış geliştirmekle, dini oldukça dar sınırlar içinde tanımlamaktadır. Yukarıdaki anahtar kelimeler Türkiye'de modern din algısında ve inşasında kullanılan kavramlar olarak ortaya çıkmaktadır.

Nilüfer Göle, özelde İslâm'ı, İslâmcılık ve siyasal İslâm kavramları etrafında çözümlenmeye çalışmaktadır. Fundamentalizm'i, İslâm'ın Kur'ân'da anlatılan ve Peygamber zamanında uygulanan, Asr-ı Saadet dönemindeki köklere dönme arzusu olarak tanımlayan⁴¹ Göle, burada geleneğin ve tarihî birikimlerin yokluğuna dikkat çeker. Siyasal İslâm'ın Müslüman aktörleri güçlendirici ve kimlik şekillendirici özelliklerini vurgulamakla birlikte, öznelliklerine engel olmakla, alan daralttığının ve romantik aşk tarafından şekillendirildiğini ifade etmekle de gerçekçi olmadığını altını çizer.⁴² O, İslâmcılığın, kültürel bir zemine kaymakla birlikte, tabulara dayalı, kuruluş dönemi efsanesine bağlı olmaya devam ettiğini gündeme getirmekte, dolayısıyla İslâmcılığı siyasal yönlerini öne çıkaracak biçimde algılamaktadır.⁴³ Göle, İslâmcı ile Müslüman

³⁴ Alev Alatlî, 18.08.2001 tarihli mülâkat.

³⁵ Alev Alatlî, O.K. Musti Türkiye Tamamdır, s. 322.

³⁶ Alev Alatlî, *Nuke Türkiye*, s. 280.

³⁷ Alev Alatlî, O.K. Musti Türkiye Tamamdır, s. 178.

³⁸ Nilüfer Göle, 23.08.2001 tarihli mülâkat.

³⁹ Nilüfer Göle, 23.08.2001 tarihli mülâkat.

⁴⁰ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem-Medeniyet ve Örtünme*, 5. baskı, İst., Metis Yay., 1994, s. 138.

⁴¹ Nilüfer Göle, *İslâm ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, İst., Metis Yay., 2000, s. 174.

⁴² Nilüfer Göle, *İslâm ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, ss.149-151.

⁴³ Nilüfer Göle, *İslâm ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, s. 20.

kavramlarını birbirinden ayırarak birincisini siyasî bilinç ve toplumsal aksiyon, ikincisini ise dinsel bir kimlikle özdeşleştirmektedir.⁴⁴ Göle’ye göre, İslâmcılık değişmez ve zaman ötesi bir din ve saf benlik öne sürmekte, varolan dinsel kurum ve popüler dinsel pratikleri muhafaza etmek yerine, “gerçek İslâm” ışığında değiştirmeyi amaçlamaktadır.⁴⁵

Göle, İslâmcılıktan sakal bırakmak, homoseksüellik, alkol tüketimi ve cinsellik gibi dinsel emirlerden, tabular dayatmak olarak bahsetmekte,⁴⁶ bu bağlamda İslâm’ın modernlikle yakın ilişkilerine atıfta bulunmaktadır. Ona göre bu din “değişmez öz”e sahip olduğu düşünüldüğünden, İslâmcılık siyaseten patolojik bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁷ Din ve özgürlük arasındaki ilişkiye de değinen Göle, dinin insan ve toplum hayatına sınırlar getirmekle inanmanın özgürlüğü kısıtladığını, dinin özgürleştirici değil, disipline edici olduğunu vurgulayarak İslâm’ın daha çok yasakçı yönüne dikkat çeker.⁴⁸ Böylece Göle’nin İslâm’a bakışı, “değişim”, “tabu” ve “siyasallık” kavramları parantezinde ortaya çıkmaktadır. Görüldüğü gibi onun anlayışında İslâm, inanç yönü ön plâna çıkmış, gelenek ve modernlikle “melez desenler” oluşturabilen ve bu çerçevede üretilen kültürel ve toplumsallığa onay veren bir din olmaktadır.⁴⁹

Nuray Mert ise dini, insanın kendisini ve hayatı tanımladığı anlam dünyası olarak görmek ve bu açıdan onun bir sınırının olamayacağını belirtmekle beraber, bunları zorlayıcı kurallar olarak dayatmanın kabul edilebilir bir şey olmadığını⁵⁰ söylemekle Göle ile paralel bir din anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Ona göre dinin geniş anlamıyla tanımlanması, ancak içeriğinin daraltılması pahasına mümkündür.⁵¹ Mert, İslâm’a Türkiye’deki pozitivist ve kültürel zeminde yaklaşımları sorunsallaştırmaktadır. Ona göre dini, üstyapısal ve edilgen bir unsur olarak değerlendirmesi gereken tarihsel maddeci olma iddiasındaki yaklaşımlar, İslâm’ı geri kalmamızın bir nedeni veya diğer bir deyişle, dinsel düşünceyi toplumsal olayları belirleyen bir unsur olarak görme eğilimleri ile bir paradoks oluşturmaktadırlar. Diğer yandan Mert, 1980’lerden itibaren pozitivist-ilerlemeci, evrenselci din anlayışlarına alternatif olarak gelişen kültürelci yaklaşımları da (Kültürel İslâm) karışıklığı besleyen bir süreç olarak görmektedir.⁵² Diğer yandan, “dinsel kimlik” kavramını reddedip hayatı Müslüman için imtihan alanı görmekle de⁵³ İslâm’ı bütüncül olarak algıladığının işaretini vermektedir.

Gülay Göktürk, kökenini ilâhî olana değil, insana irca ettiği dinin, kendisiyle birlikte yaşamak çok zor olan ölüm gibi bilinemez meseleler karşısında psikolojik ihtiyaçlardan doğduğunu iddia etmektedir. Dinler, içinden çıktıkları toplumun değerleri

⁴⁴ Nilüfer Göle, *İslâm ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, s. 97.

⁴⁵ Nilüfer Göle, *İslâm ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, s. 139.

⁴⁶ Nilüfer Göle, *İslâm ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, s. 105.

⁴⁷ Nilüfer Göle, *İslâm ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, s. 21.

⁴⁸ Nilüfer Göle, 23.08.2001 tarihli mülâkat.

⁴⁹ Bkz. Nilüfer Göle, “Genç Sosyologlarla Mahrem Bir Söyleşi”, *21. Yüzyılın Eşiğinde Sosyoloji Konuşmaları*, Kon. Ümit Meriç, İst., Timaş Yay., 1999, s. 62.

⁵⁰ Nuray Mert, 07.10.2001 tarihli mülâkat.

⁵¹ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İst., Bağlam Yay., 1994, s. 32-33.

⁵² Nuray Mert, “Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, İst., Metis Yay., 1998, s. 203.

⁵³ N. Koç, “Dr. Nuray Mert İle Kimlik Üzerine Bir Konuşma”, *Kadın Kimliği*, S.7, İst., 1995, s. 12.

ve ahlâkını yansıtmakla üst yapı kurumu olma özelliği taşırlar ve aynı zamanda tekrar dönerek yarattığı değerlerle toplumun üzerinde dönüştürücü etkiler taşırlar.⁵⁴ Din olgusunu cehalet ve ergin olmayış hâline denk getirerek kavrayan Göktürk, dinin kökeni ile ilgili sosyolojik teoriye uygun biçimde ilk insanların doğa olayları arasındaki bağlantıyı anlamayarak onları tanımladıklarını belirtmekte, “anlaşılmaz” ve “bilinmez” diye belirtilen olayların arkasında sadece “doğa”nın olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵ Böylece Göktürk’ün kullanımında din, Marksist teoriye uygun biçimde topluma irca edilerek kavranmakta, dolayısıyla din insanî gerçekliğe uygun düşmeyen bir sapma olarak görülmektedir.

Göktürk genel din anlayışına paralel olarak İslâm’a bakmakta, Kur’ân-ı Kerîm’i o günkü Arap toplumunun üretim ilişkilerinin somutlaştığı bir kitap olarak görmektedir.⁵⁶ Böylece Göktürk, Kur’ân metninin konjonktürel ve yerelliğini vurgulamakta, toplumsal ilişkileri din için belirleyici kılmaktadır. Bundan dolayı Göktürk’te Kur’ân metni, hem zamansal hem de mekânsal olarak evrensel bir anlam ifade etmemektedir. Altyapı-üstyapı ilişkileri içerisinde ele alınan İslâm anlayışına uygun olarak hak ve adalet duygusunun da öbür dünya korkusundan kaynaklanmaması gerektiği ifade edilmektedir.⁵⁷

Din anlayışını tasavvufî dil örgüsüyle kuran geleneksel aydınlardan Ümit Meriç için din, varoluşun idraki konusunda yaratıcı ile kul arasında kurulmuş olan bir iltimas köprüsüdür. “Üveysilik”, “mürşid”, “esrar” gibi, dinî, tasavvufî, mistik bir zeminde algılayan Meriç, dinle “peygamberlik” kavramını birbirine perçinlemekte ve peygamber yerine tasavvuftan ödünç aldığı mürşid kavramını da kullanmaktadır. Meriç, iltimas köprüsü olarak Peygamber’i kastetmekte, varlığın esrarının Hz. Peygamber’de düğümlenip O’nda çözümlendiğini belirtmekte,⁵⁸ dolayısıyla daha sevgi ve gizem boyutu öne çıkan bir din anlayışıyla dikkat çekmektedir. Esasen bu duygusal ve tasavvufî boyutlu din algılayışı, bir çok eserlerinde de baskın bir karakter olarak kendisini göstermektedir.

Diğer yandan İslâm’ı tasavvufî bir anlayışla kavrayan Meriç’in, yazılarına da bunun verdiği duygusallık ve aşk yansımış görünmektedir. Geleneksel aydın kadınların ifade ettikleri dinin bir öz olduğu söylemi, Meriç tarafından tekrar edilmekte, her müminin bir mutasavvıf olarak velî gibi dinî tecrübe yaşaması gerektiğini ifade ederken, İslâm’ı, tasavvufun baskın ögesi olan “Allah aşkı” boyutuyla algılamakta ve Cenâb-ı Allah’la birebir doğrudan bağlantıyı, İslâm algılayışının temeline yerleştirmektedir.

“Tabiatta ne varsa hepsi “Yâ Hayy” esmasının neşesi ile kendini orta yere atıvermiş sanki”,⁵⁹ “Merkez Efendi’nin huzuruna yaklaşırken...”⁶⁰ gibi daha duygusal ifadeleriyle tasavvufî temayülünü belli etmekte, hattâ hazırladığı İslâm bibliyografya-

⁵⁴ Gülay Göktürk, 03.10.2001 tarihli mülâkat.

⁵⁵ Gülay Göktürk, *Mürteci Yazılar*, İst., Gendaş Yay., 1998, s. 186.

⁵⁶ Gülay Göktürk, 03.10.2001 tarihli mülâkat.

⁵⁷ Gülay Göktürk, *a.g.e.*, s. 292.

⁵⁸ Ümit Meriç Yazan, 04.10.2001 tarihli mülâkat.

⁵⁹ Ümit Meriç Yazan, “Çin-i Maçın-i Rum”, *Türk Edebiyatı*, S. 308, İst., 1999, s. 13.

⁶⁰ Ümit Meriç Yazan, “İnce ve Çiçekli Bir Yol”, *Tarih ve Düşünce*, s. 61.

sının Besmele’nin harf sayısı gibi tevâfuken 19 bölümden oluşmasını,⁶¹ bir hikmeti ima eder biçimde algılamaktadır. Yine onun hac hatırası da bizim argümanımızı teyid eder mahiyettedir; “Haccın en önemli rüknü olan tavafı büyük bir özenle yerine getirdikten sonra, ‘acaba beğenildi mi?’ diye kafam önümde, bir yandan düşünür diğer yandan yürürken kafamı hemen kaldırdım ve karşıda ‘Beğendik’ mağazasının ismini gördüm. Bunun üzerine çok sevindim.”⁶²

Fethullah Gülen’in şahsında daha yumuşak, barışçıl bir İslâmî anlayış çerçevesi oluşturan Meriç Yazan,⁶³ bir yandan gelenekleri olumlayan, diğer yandan mevcut dinî söylemle çatışmayan bir vurguyu bu İslâmî anlayışın içermesine dikkat etmektedir. Ona göre gerçek özgürlük makro ve mikro kâinata hâkim olan determinizmi sezme-ktir.⁶⁴ Paradoksal görünmesine rağmen kâinata hâkim olan determinizm, onda bütüncül bakıldığında “ilâhî” parantezinde anlama kavuşmaktadır.

Görüşleri maddî ve manevî dikotomisinin izlerini taşıyan bir başka geleneksel aydın olan Sevindi, açık bir biçimde dini, insanların ruhsal ihtiyaçlarına cevap veren, evrenin büyüklüğü karşısında anlayamadığımız metafizik sınırları açıklayan bir inanç ve felsefe olarak görmekte ve ruhsal ve metafizik alanla ilintilendirmektedir. “Din özel alana ait; fakat eve hapsedilecek bir şey değildir”⁶⁵ demekle de dini tamamen bireysel alana çıkmamakla birlikte kapsamına ait görüşlerini muğlaklaştırmaktadır. Gerçi dinin kültürel bir zemin oluşturduğu düşüncesiyle, dini kültürle ilişkisi bağlamında kavramakta ve onda “sentez”, “tasavvuf”, “müzik”, “barış ve hoşgörü” anahtar kavramları ön plâna çıkmaktadır; “Dinden bir sentez çıkar mı? Tasavvufî ve şimdiki değerlerin senteziyle tüm insanlara açılabilen ortak bir dil. Müziğin olması da bu evrenselliği taşıyor. Dünyaya barış ve hoşgörü getirecek bir din anlayışı öngörüyorum.”⁶⁶ “Sentez” kelimesiyle Sevindi, din olgusunu hem kendi başına yeterli olmayan, hem de bugüne hitap edemeyen bir içerikle algılamaktadır. Barış ve hoşgörü Sevindi’nin din anlayışında iki düzeye işaret etmektedir; ilkin, kozmopolit ve çok kültürlü bir ortamda yetişen Sevindi için barış ve hoşgörü dine dair beklentilerini belirliyor. Ayrıca “barış ve hoşgörü” Nevval Sevindi’nin program yaptığı televizyon kanalının ve onun cemaatinin din bağlamında ana söylemini oluşturmaktadır.

İslâm dinini çok daha modern, çağdaş dünyaya yakın ve âdil bir din olarak gören Sevindi, İslâm dininin bir “imkânlar dini” olduğu vurgusuyla, yasaklardan çok “açılım” parantezinde bir okuma yapmaktadır. Ona göre ideolojik bir hüviyete sahip yasaklar dini, Hıristiyan-İslâm çatışmasının bir uzantısı olmakta ve Türk-İslâm tanışması ile Mevlânâ ve Yunus Emre bu “imkânlar”ın doruk noktasını oluşturmaktadır. Sevindi’nin oluşturduğu imkân ve yasak dikotomisinde, hangi yasakların söz konusu edildiği konusunda örnekler olmasa da, İslâm’ı imkân ve çağdaşlık merkezinde algıladı ve bunun da “çağdaşlığa imkân veren” bir İslâm anlayışını ima ettiği söylenebilir.

⁶¹ Ümit Meriç Yazan, “İslâm Sosyolojisi Bibliyografyası Üzerine Doç. Dr. Ümit Meriç’le Bir Konuşma”, *İlim ve Sanat*, S.2, İst., 1985, s. 97.

⁶² Ümit Meriç Yazan, 04.10.2001 tarihli mülâkat.

⁶³ Ümit Meriç Yazan, “Gülen İstikbalimizin Fatihî (Önsöz), *Medya Aynasında Fethullah Gülen-Kozadan Kelebeğe*, İst., Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., 1999, s. 6-7.

⁶⁴ Ümit Meriç Yazan, 04.10.2001 tarihli mülâkat.

⁶⁵ Nevval Sevindi, 17.08.2001 tarihli mülâkat.

⁶⁶ Nevval Sevindi, 17.08.2001 tarihli mülâkat.

Bu “imkânlar”ı “Türk”, “İslâm”, “tasavvuf” kavramları çerçevesinde daha da açmamız mümkün görünmektedir. Buna göre tasavvufî ve kültürel bir İslâm’a kendisini yakın hisseden Sevindi, kültürle bağlantılı olarak, Türkiye’de İslâm’ın farklı bir tecrübesi olduğundan hareketle, “Türk İslâmı” kavramını öne çıkarmaktadır. Bu anlayışın hangi kültürel öğeleri içerdiği Sevindi’de pek açığa çıkmasa da, diğer ülkelerin İslâm tecrübelerinden farklı olarak “modern” bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Sevindi’nin Mevlânâ ve Yunus Emre vurgusu da, bir yandan onun tasavvufî, diğer yandan bu kişiler dolayımından “sevgi” temelli bir İslâm anlayışıyla örtüşmektedir.⁶⁷

Geleneksel aydın yaklaşımına uygun olarak dinin, insan ve toplum hayatında çok önemli olduğunu belirterek yola çıkan Ilıcak, bu ehemmiyetin içeriğini muğlak bırakmaktadır. Fakat bu “önem”, belirleyicilik düzeyinde olmayıp, daha çok insan ve toplum hayatının bir realitesi ve kurumu olma sebebiyle vazgeçilemezlik gibi bir ima taşımaktadır. Daha çok toplumsal işlerliğin ve konjonktürün belirlediği ve yükselttiği değerlerle din olgusuna yaklaşmaya çalışan Ilıcak, derinliğine tartışmalara inmeden ve pratiği önceleyen bir dinsel söyleme yakın durmaktadır. Bu bağlamda onun “uzlaşmacı” tavrından bahsetmek yanlış olmayacaktır.⁶⁸

Ilıcak da, genel din anlayışına paralel bir biçimde İslâm’a yaklaşarak özgürlüğe vurgu yapmakta ve özgürlüğün sadece kişinin bağlı olduğu değerlerle kısıtlanabileceğini ifade etmektedir. Ilıcak, kendisini tasavvufî bir din anlayışına yakın hissetmekle⁶⁹ geleneksel aydınların bu konudaki genel tavrıyla birleşmektedir.

Bir diğer geleneksel aydın olan Bilgiseven’e göre de din, bir inançtır fakat ispata dayalı bir inançtır. Bu çerçevede Bilgiseven inanca hazırlık, kudretine inandığı varlığı deneme; amel etme ve ilimle ispat gibi inanç için dört tabaka öngörmekte, dördüncü tabakaya sadece dinin ulaşacağını belirtmekte, böylece bir yandan dini alelâde inancın ayırmakta, diğer yandan dinî inancı ispata bağlamaktadır. Gaybî inancı dinin konusu yapmamakla, tipik pozitivist postülanın izlerini taşıyan bu anlayış, dinlerde bulunduğunu varsaydığı “ilmî öz”ün evrenselliğinden bahsederek dini kavramak istemektedir.⁷⁰

Eserlerinde “öz” kelimesine merkezî bir önem atfeden Bilgiseven, “ilmî öz” yanında “dinin özü” kavramını da kullanmaktadır. Böylece hem din ve bilim gibi bir düaliteyi aşma, hem de dinin zamana göre değişebilirlik yönüne vurgu yapmak istemektedir. Ona göre, özünü ve ruhunu kaybetmiş bir din, alelâde inanç haline gelmeye mahkûmdur. Dolayısıyla şekilci yönde ısrar eden bir din, özünü kaybederek sıradan inanç konumuna düşecektir. Burada Bilgiseven’in, aslında modern dünya görüşü ile problemlen alanlarında dinin, yeniden yorumlanması gerektiği fikrinin altını çizmeye çalıştığı görülmelidir. Nitekim eserlerinde, bunu aşmaya çalışan dinî yorumlar olması dikkat çekicidir.⁷¹

⁶⁷ Nevval Sevindi, 17.08.2001 tarihli mülâkat.

⁶⁸ Nazlı Ilıcak, 16.10.2001 tarihli mülâkat.

⁶⁹ Nazlı Ilıcak, 16.10.2001 tarihli mülâkat.

⁷⁰ Âmiran Kurtkan Bilgiseven, 05.10.2001 tarihli mülâkat.

⁷¹ Bkz. Âmiran Kurtkan Bilgiseven, *İslâmiyet’in Kültürel Özellikleri ve İslâmî Kavramlar I*, İst., Filiz Kitabevi, 1989, ss. 26-32.

Bilgiseven, genel din anlayışında ortaya koyduğu “dinin ispata dayalı inanç” olduğu görüşünden hareketle, sadece İslâm’ın ispatlanmış inanç konumuna geldiğini belirtmekte, bir yandan gerçek dinin İslâm olduğunu vurgularken, öte yandan İslâm’a pozitivist bir karakter atfetmektedir. Bilgiseven’in İslâm’a bakışını “ilmî öz”, “tarihsellik” ve “ispat” kelimeleri etrafında çözümlememiz mümkündür. Bilgiseven’e göre, Hıristiyanlık, Müsevîlik tahrif edilmekle ilimlerle ispata müsait öz bu kitaplardan çıkarıldığında, bunlar alelâde inanç durumuna düşmüşlerdir. Böylece Bilgiseven, bilimsel bir İslâm çerçevesinde kalarak Kur’ân-ı Kerîm’i bu ilmî ispatın konusu kılmakta ve böylece Kur’ân’daki ilmî özün yakalanabileceğini düşünmektedir.⁷²

Diğer yandan atıfları ve çalışmalarıyla tasavvufu ilgili görünen Bilgiseven, tasavvufi bir İslâm anlayışına yakın durmakta, dinin iki kalıbından, “iç” dediği şeyin tasavvuf olduğunu belirtmektedir. Dış şekil olan ibadetlerin Bilgiseven’e göre iç olmaksızın kıymeti yoktur. Aslında “iç kalıp” olan tasavvuf, “öz olarak” okunduğunda Bilgiseven’in “ilmî öz”üyle birleşmekte, böylece bir yandan İslâm anlayışının iki alanında birbirine paralel tezahürü, diğer yandan ilmî öz ve tasavvufun İslâm algılayışındaki baskın nitelikleri ortaya çıkmaktadır. Bir sosyolog olan Bilgiseven, tasavvuf ve cemiyet ilişkilerini ön plâna çıkarmakta ve tasavvufun sosyal gelişmenin şartlarını verdiğini öne sürerek, tasavvufu “sosyal gelişme” merkezli kavramaktadır. Tasavvufun da “Vechullah”, “nefsi ıslah”, “halvet” gibi kavramlarına değinide bulunan Bilgiseven, tasavvufu da “Allah aşkı”, nefsinin ve toplumu ıslah çerçevesinde algılamaktadır. Tasavvufun “halvet der encümen” (kalabalıklar içinde yalnızlık) söylemini hatırlatarak, Niyâzî Mısıfî’nin “Pazarda kurdum halveti” sözüne atıfla, cemiyetten kopmamış bir tasavvufî yaşama vurgu yapmaktadır.⁷³

Bilgiseven, İslâm’ın temeli olan tevhidi farklı bir formülasyonla ifade etmektedir; fark+cem=Tevhid. Burada cem evrensellik, fark ise, bir ulusun kendine özgü kültürünü ifade etmektedir. Tevhidin ondaki karşılığı ise vahdet-i vücüttür. Ona göre farkın dikkate alınmadığı salt evrensel bir İslâm’dan bahsetmek mümkün değildir.⁷⁴ Görüldüğü gibi Bilgiseven, İslâm’ı bugünkü enstrüman ve perspektifle yeniden okuma ameliyesi yapmakta, tüm İslâm tarihini de bu temel çerçeve üzerine inşa etmeye çalışmakta ve günümüz kavramlarının Hz. Peygamber’den itibaren tarihsel ve toplumsal tekabülîyetlerini aramaktadır.⁷⁵

Bilgiseven’in vahdet-i vücût dolayımıyla tasavvufa olan temayülü, eserlerinde oldukça belirgindir. Bu bağlamda, çalıştığı disiplin olan sosyoloji, iktisat ve tasavvuf arasında ilişkiler kuran eserler verdiğini belirtmeliyiz. Bilgiseven, sosyalleşmeden kalkınmaya kadar bir çok sosyal içerikli konuları birebir tasavvufu ilintilendirerek anlatmakta;⁷⁶ böylece tasavvuf onda bir çok modern kavramı meşrulaştırıcı gerçek bir İslâm

⁷² Âmiran Kurtkan Bilgiseven, 05.10.2001 tarihli mülakat.

⁷³ Âmiran Kurtkan Bilgiseven, 05.10.2001 tarihli mülakat.

⁷⁴ Bkz. Âmiran Kurtkan Bilgiseven, *Türk-İslâm Kültüründe Fert ve Cemiyet İlişkisi ve İslâmî Kavramlar*, İst., Filiz Kitabevi, 1995, ss. 48-54.

⁷⁵ Âmiran Kurtkan Bilgiseven, *İslâmiyet’in Kültürel Özellikleri ve İslâmî Kavramlar I*, ss. 26-36.

⁷⁶ Âmiran Kurtkan Bilgiseven, “Taassubu Önleyen İslâmî Değer Hükümleri ve Sosyal Değişme”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, c. 12, İst, 1981, ss. 5-22.

anlayışı olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle Mevlânâ⁷⁷ ve Niyâzî Mısrî üzerinden tasavvufî bir İslâm anlayışı kurmaya çalışan Bilgiseven'de tasavvuf, bugünün verili dünyasını meşrulaştıran, değişimlere ayak uydurabilen bir kavramın adıdır.

Din olgusuna çok geniş bir perspektiften bakan İslâmcı aydın kadınlar, geleneksel anlayışla aralarına mesafe koymaya ciddi özen göstermektedirler. İslâmcı aydın kadınlardan Cihan Aktaş, dine “hayat”, “ahiret”, “kuşatıcılık” kavramları ile ilişkili biçimde ele alarak yaklaşmaktadır. Ona göre din, hayatı kavrama ve yaşama çabasıyla ilgili geniş bir manzumedir ve her şeyi kuşatır. Bir algılama ve keşif süreci olduğu kadar bu süreçle ilgili konumlanma hâlidir. Bu anlamda din sadece bu dünyayla ilgili değil, öteki dünya ile de ilgilidir. Dolayısıyla insanın çok somut görünen dünya hayatı içindeki varlığını öte dünya ile ilişkilendiren kural ve anlamları da ihtiva eder.⁷⁸ Bu bakış açısından Aktaş, dinin dinamik bir süreç olduğuna vurgu yaparken, ahiret ve kural koyucu boyutunu da dile getirerek, belirleyiciliği baskın, tarihsel olmayan, insan hayatını her yönüyle kuşatıcı⁷⁹ din anlayışını ortaya koymaktadır.

Cihan Aktaş, İslâm'ı son, kâmil, fitrata uygun ve insan doğasını yadsımayan bir din olarak betimlemekte, İslâm'ın bir din olduğu kadar, kültürel miras, ilâhiyat alanı, tarih ve toplumsal bir kimlik oluşturucu yönlerine işaret ederek “gerçekçilik” vurgusunu pekiştirmektedir. Böylece Aktaş, İslâm'ın insanî ve toplumsal yönlerinin altını çizerek, bir yandan insan hayatına değdiği belirtmekte, diğer yandan tarihsel bir süreç içerisindeki birikim yönüne vurgu yapmaktadır. Bu sebeple, insanın dini, yaşayışının ve anlayışının kendi bulunduğu zaman noktasında yeniden oluşturulması gereken açık uçlu bir yanı olduğunu düşünmektedir. Aktaş, çağdaş sorunları yakalamış ve bu çerçevede yeniden açılım sağlayan İslâmî görüşe yakın durmakta, bu bağlamda bugün İslâm'ın, sömürü ve emperyalizm olgusunu aydınlattığı, batı karşıtlığı kadar doğuculuğu da tartıştığı bir perspektif içinde insanlığa yeni bir konsept sunması taraftarıdır. İnsanı direkt Allah'a karşı sorumlu kılacak “bireysel sorumluluk”ları öne çıkararak bir İslâm'a vurgu yapan Aktaş, buradan yola çıkarak İslâm'ı, bütüncül bir şekilde insan hayatını gerek düşünsel gerekse pratik ve ahlâkî açıdan “geliştirmeyi” hedefleyen bir din olarak görür. Böylece, bir yandan kişisel sorumlulukları bir diğerinin yükümlülüğüne ve denetimine veren kolektif anlayışla, diğer yandan açılım ve sıçrayış imkânlarını berhava eden donuk İslâmî anlayışla kendisi arasına mesafe koymaktadır. Aslında aynı sürecin iki farklı tezahürü olan böyle bir duruma Aktaş, tarihten ve bugünden sık sık atıflarla temas eder. Temelde Aktaş, İslâm'ı kısa ve uzun vadeli düşünsel ve yaşamsal pratiklerde “hayat dışı” bırakmanın karşısındadır. Bu bağlamda “gelenek”, “yenilik”, gibi kavramlara da salt yandaşlık ya da karşıtlık ilişkisi içerisinde yaklaşmaz ve eleştirel bakar. Hayat karşısındaki duruşunun herhangi bir kalıba oturtmanın ve şablonlarla hareket etmenin yanlıcılığına inanır. Ona göre, kendi kendini sürdüren ebedî bir gelenek fikri yanılısama, liberalizmin negatif tanımlarından yapılan yanılıcı bir çıkarsamadır. Kullanılan nitelemelerin çokluğuna karşılık İslâm'ı tek bir modele, İslâmcılığı da dar bir örgüt yapısına indirgemek kaba genellemelere dayanmaktadır. Bu

⁷⁷ Âmiran Kurtkan Bilgiseven, “Mevlânâ'nın Sosyalleşme Terbiyesi Hakkındaki Fikirleri”, 3. *Millî Mevlânâ Kongresi*, Konya, 1988, ss. 173-188.

⁷⁸ Cihan Aktaş, 01.11.2001 tarihli mülakat.

⁷⁹ Cihan Aktaş, *Hz. Fâtıma*, İst., Beyan Yay., 1999, s. 19.

çerçevede Muâviye’den itibaren nebevî sürecin, karşı olduğu saltanatın ilâhî düzenin bir yorumu olarak öne sürülmesini bir kırılma ve gerilemenin başlaması olarak gören Aktaş, İslâm anlayışında tüm tarihî birikimleri ve tecrübeyi onamak gibi bir tavır içerisinde değildir. Böylece o, çok geniş bir alanda varlık bulan İslâm’ın her dönemde oluşmuş şablon ve kalıplarının yeniden değerlendirilmesi ve her dönemde insan ve toplum ihtiyaçlarına değen bir İslâmî inşa ve okumanın yapılmasını istemektedir. Bunu sıklıkla Hz. Peygamber (SAV) dönemi İslâm’ına bakarak yapmakta, bu “İslâm”ı idealize etmekte ve aslında onun için Hz. Peygamber’in örneklediği İslâm, her dönem için bir denetim mekanizması işlevini görmektedir. İslâm’ı “insan” parantezinde okumaya özen gösteren Aktaş, bu bağlamda İslâm’ın özgürleştirici misyonunu öne sürmektedir. Böylece onda insanın özgürlüğü kendi aklının da devreye girdiği bir kendini kurma süreci ile anlam kazanmakta ve bu süreçte insanın “özne”liğinin bilhassa altı çizilmektedir.⁸⁰ Bir özne olarak “Müslüman”ı önemsemekle birlikte, bu kavrama nominal bir kutsallık ve garanti atfetmemekte, böylece İslâm’ı her an yeniden bir “oluş”un konusu kılmaktadır.⁸¹

70’li yıllardan itibaren sağcılıkla net bir biçimde ayrılan İslâm’ın, herhangi bir etnisite, ideoloji ile sentezinin evrensellik ilkesini kamufle ettiğini savunan Aktaş, böyle bir yapılaşmanın İslâm’a zaaf ve görecelik vehmeden yorumlara sahip olduğunun altını çizmektedir.⁸² İslâm’ın tek bir yoruma hapsedilmesine karşı çıkmakla⁸³ birlikte kimi oryantalistleri doğrulayan, kendisini emr-i bil ma’rûf’tan muaf sayan, kapitalist değerleri önceleyen, siyasal entrikalara alet olan araçsalcı İslâm anlayışlarını yadsımakta⁸⁴ ve bütünlüğü her vesileyle teyit etmektedir.⁸⁵ Aktaş, evrensel ölçekte bütün Müslümanların sorunlarıyla ilgili İslâm anlayışıyla,⁸⁶ İslâmiyet’i kültürel kimliğe veya kutsal bir geleneğin süreğine indirgeyen gelenekselci yaklaşımın, sömürü ve ahlâksızlığa karşı sürdürülen bir mücadelenin manifestosu olamayacağını öne sürer.⁸⁷

Yıldız Ramazanoğlu da, dinin bütüncül anlam tasavvuruna dikkat çekerek, vahyî bilgiye vurgu yapar. Din olgusunun Yaratıcı’nın insanı kendi hâline bırakmadığı gerçeğine dayandığını belirten Ramazanoğlu, dinin hayatın her alanına yayılışını vurgular. Yasak ile din arasında çoğu zaman kurulan menfi ilişkiyi de reddederek, dinin “hayır” demekten daha çok; “evet”lerin meşruiyet alanını ortaya koyduğunu ifade eder.⁸⁸

İslâmcı aydın kadınlardan Yıldız Ramazanoğlu İslâm dinine bakışında “tevhid” kavramını merkeze yerleştirip bir sabite kabul etmekte, bundan sonra ise akla karalar biçiminde hiçbir şeyin çizilmediğini belirtmekle son dönemlerde sıkça kullanılan “gri alan” söylemiyle örtüşmektedir. Bu yönüyle Alatlî’nin “saçaklı mantık” kavramına yaklaşmış görünse de, Alatlî kadar içeriğini açmamaktadır. Müslüman dışındakilerle

⁸⁰ Cihan Aktaş, 01.11.2001 tarihli mülâkat.

⁸¹ Cihan Aktaş, “Üç İhtilâl Çocuğu”, *Üç İhtilâl Çocuğu*, s. 62.

⁸² Cihan Aktaş, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kılık Kıyafet ve İktidar*, c.2, İst., Nehir Yay., 1990, s. 360.

⁸³ Cihan Aktaş, “İran’da Siyah Yorgunluğu”, *İslâmiyât*, c. 3, S. 2, Ank., 2000, s. 18.

⁸⁴ Cihan Aktaş, “İbadetsiz İslâmcılık”, *Yeni Şafak*, 23.09.1996.

⁸⁵ Cihan Aktaş, *Veda Hutbesi*, İst., Kitabevi Yay., 1992, s. 118.

⁸⁶ Cihan Aktaş, “Şamil ile Patimat”, *Azize’nin Son Günü*, s. 63 vd.

⁸⁷ Cihan Aktaş, “Dilin Bulanıklaşan Gücü”, *Yeni Şafak*, 27.08.1997.

⁸⁸ Yıldız Ramazanoğlu, 16.08.2001 tarihli mülâkat.

“diyalog” kavramı etrafında oluşan bir ilişkiden yana olarak “dışlama”ya dayanmayan bir İslâm anlayışını ortaya koymaktadır. Genel din anlayışına uygun olarak “yasakçı İslâm” algılayışını yadsıyan Ramazanoğlu, aklar ve karalar olarak çizilmediğini savunduğu, daha kültürel, çatışmadan uzak ve derûnî çizgiye önem veren bir İslâm anlayışını ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda dinin çekici olan yönünün özgürleştiricilik olduğuna dikkat çeken Ramazanoğlu’nun, Allah’a imandan sonra her şeyin izafileşeceğini ve böylece hareket alanının genişleyeceğini savunması, tevhide verdiği önemle birleşmektedir. İslâm’ın kategorik ayrımlaşmasından doğan kültürel İslâm, siyasal İslâm gibi kategorilerden sadece birisi içerisine kendisini hapsedmemekte, hepsine kendisini yakın hissetmekle bu kategorilerin aslında Müslüman’ın farklı yönlerine işaret ettiğini ve bu ayrımlaşmanın içeriğinden sorun çıktığını belirtmektedir.⁸⁹ Tüm bunlar Ramazanoğlu’nun İslâm anlayışında oluşmuş kalıplardan uzak, ideolojik olmayan, dünya ve eşya karşısında özgürleştirici niteliklerin baskın karakterini koruduğu gözlemlenmektedir.

İnsan-aşkın varlık ilişkisinden yola çıkan Hidayet Şefkatli Tuksal, din olgusunun temelini insanın aşkın varlığa karşı sorumluluk duygusunu yerleştirmektedir. İlâhî mesajın tarih boyunca insan ve tarihle buluşmasının bir sonucu olarak oluşan kalıp, yargı ve birikimlerin de farkında olarak, dini kendisiyle yenilediği bir olgunlaşma süreci olarak görmekle Tuksal, bir yandan sürekliliğe vurgu yapmakta, diğer yandan onun sınırlanmış bir alanının olamayacağını ima etmektedir. Ancak din anlayışlarını dayatmamak noktasında bir sınır çizen Tuksal, bunu aynı zamanda bir hak ihlâli olarak da görmektedir.⁹⁰

İslâm’ı “insan” parantezinde okuyan Tuksal, onu öz itibarıyla insanın onuruna, kimliğine, kişiliğine sahip çıkmaya çağırın mesaj olarak algılamaktadır. Dinin tarih boyunca insanî hırslardan kaynaklanan hegemonik, araçsalcı algılaması karşısında Kur’ân ve Hz. Peygamber versiyonuyla yenilenen ve tazelenen aşaması olarak İslâm, Tuksal tarafından “hegemonya”, “dinamik süreç” ve “insan” kavramları etrafında çözümlenmektedir. Tuksal, dini insan kaprislerinin hegemonyasına payanda olmasının karşısında, insanı besleyen, çeşitlendiren ve sıçrayış imkânları sunan bir konumda algılamakla, her türden “insan”sız bir İslâm algılayışıyla arasına mesafe koymaktadır. Kur’ân dolayısıyla İslâm, Tuksal’a göre, aynı zamanda her bir peygamberle yenilenen bir geleneğe ait bir sürecin adı olarak anlaşılmalıdır. Öte yandan insanın tıkanıdığı her noktada “yenilenen”, “tazelenen” dinamik bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece Tuksal’ın anlayışında İslâm, bir yandan geleneksel, diğer yandan dinamik tezahürler içermektedir.

İslâm ve özgürlük ilişkisine de iki düzeyde yaklaşan Tuksal, ilk düzeyde özgürlüklerin sınırlarına değinmektedir. Bu bağlamda sınırsız bir mutlak özgürlük olamayacağını vurgulayan Tuksal, bunun sınırının bir başka insanın özgürlük alanı olduğunu belirtir. İkinci düzeyde inanca dair gerekliliklerin özgürlüğü kısıtlama olmaktan ziyade dünyada barış ve esenlik içinde bir yaşam düzeni sağlayabilmek için önerilmiş bir sorumluluk bilinci oluşturma süreci olarak görür. Böylece Tuksal’da sadece İslâm’a

⁸⁹ Yıldız Ramazanoğlu, 16.08.2001 tarihli mülâkat.

⁹⁰ Hidayet Şefkatli Tuksal, 30.09.2001 tarihli mülâkat.

özgü değil, genel olarak tüm inançlara özgü bir özgürlük ve sınırlılık çerçevesi görülmektedir.⁹¹

Dine varoluş çerçevesinde yaklaşan Ayşe Böhürler’e göre din, varoluşun cevaplarının bulunabileceği bir sistemdir. Böhürler “Benim için din sadece inanç dünyası ile sınırlı değil; sınır dinin kendi alanı”⁹² derken, dini hem inanç alanı ile sınırlamamakta, hem de “teslimiyet” ile ifade edilebilecek bir duruş sergilemektedir. İnancın ancak bir seçim olduğu taktirde özgürlük gibi bir sorun yaşanmayacağını ifade eden Böhürler, böylece özgürlüğü sadece özgürlük alanını belirleyecek kuralların seçimi olarak görmesiyle bir temele oturtmaktadır. Böhürler ve diğer İslâmcı aydınlar bu bağlamda özgürlüğün kaynağına insanı yerleştirmemekle özellikle modernist aydınlardan ayrılmaktadırlar. Böhürler de diğer İslâmcı aydınlar gibi İslâm’ın kategorik ayrışmasında salt bir kategorinin içerisinde yer almamakta ve İslâm’ın farklılıkları kendisinde içerdiğini belirtmekle değerlendirci bir tutum takınmaktadırlar. Böylece tasavvufî İslâm’ı topluma hitabının eksikliği, radikal İslâm’ı keskinlik ve uygulamada sorun ortaya çıkarılması, elitist İslâm’ı yoksulların dinî anlayışı ile oluşturduğu çelişkisi ve kültürel İslâm’ı yaşanmamışlığı noktasında eleştirmekte, bu unsurların her birinin farklı boyutlarını oluşturduğu bir İslâm anlayışına yakın durduğunu belirtmektedir.⁹³

D. DEĞERLENDİRME

Aydın kadınların din anlayışına yönelik yaklaşımlarını kısaca değerlendirmek gerekirse şunları söyleyebiliriz. Modernist aydınlar, Türkiye’de ateizm ile dini çok geniş bir anlam dünyası olarak algılama arasındaki yelpazede salınım göstermektedirler. Dini çoğu zaman “araçsalıcı” bir düşünüşün ve eylemin konusu kılmamakla birlikte, onların dine bakışları yine de indirgemeci bir tutuma denk düşmektedir. Modern paradigmanın temel parametreleri olan olgusalılık, sosyolojik gerçeklik gibi toplumsalın düzenlenmesine referans olan kavramları örselemeyen, inanç sınırını taşımayan bir din modernist aydınların ortak paydası olarak görünmektedir. Fakat dünya ölçeğinde modernliğin dinle bağlantılı olarak sorgulanması oranında özellikle 80’lerden itibaren modernist aydınların dine bakışlarındaki eski keskin tavırlarının değiştiği gözlemlenmektedir. Modernist aydın kadınlar dini inanç ve bireysel ilişkilerle ilintilerine yoğun olarak dikkat çekmekte ve toplumda kültürelleşen yönlerini olumlayan “düşük yoğunluklu” bir anlatımın konusu kılmaktadırlar.

Modernist aydın kadınların din konusundaki reflekslerinde öne çıkan olgusalılık ve sosyolojik gerçekliği önceleyen vurguları, Türkiye’de eskiden beri oluşturulmaya çalışılan ve modern sınırlar içinde tanımlanan din anlayışıyla örtüşmektedir. Bilindiği gibi modernlik, kendi paradigmasına uygun olarak dini, dinin kendi tanımına göre değil, indirgemeci bir biçimde tanımlamaktadır. Bu bağlamda modernliğin başat enstrümanları olan sosyal gerçeklik bağlamında dinin açıklanması söz konusudur. Modernist aydınların, gerçekten Osmanlı’dan bu yana modern anlayış doğrultusunda dine yaklaşımlarını hâlâ muhafaza ettiklerini görmekteyiz. Batıda dinin yeni konum-

⁹¹ Hidayet Şefkatli Tuksal, 30.09.2001 tarihli mülakat.

⁹² Ayşe Böhürler, 04.02.2002 tarihli mülakat.

⁹³ Ayşe Böhürler, 04.02.2002 tarihli mülakat.

landırılış biçimine paralel olarak ve oraya bakarak modernist aydınların da, dinin alanını tanımlama eğiliminde oldukları gözlemlenmektedir.

Modernist aydın kadınlar genel anlamda dinin değişmesi gerektiği noktasında ortak kanaatlere sahip olmakla birlikte, Alatlî yer yer dinin dinamik karakterine vurgu yapmakla İslâmcı aydın kadınlara yaklaşmaktadır. Burada Alatlî ve Göle'de ortaya çıkan tasavvufî temayülü özellikle belirtmeliyiz. Tasavvuf, Alatlî ve Göle'de, dinin verili toplumsal gerçeklik lehindeki dönüşümüne meşruiyet zemini oluşturan bir tanımla ortaya çıkmakta ve dinin talep eden yönlerini yumuşatan yorumla içeriklendirilmektedir. Nitekim Göle'nin dini, "tasavvuf müziği", "nefs" gibi anahtar kavramlar etrafında anlamak istemesi bu bağlamda anlamlıdır. Ortodoks bir eğilim olan dinin daha çok sezgisel, duygusal ve estetik boyutlarının öne çıkarıldığı bir din anlayışı ile Göle'nin yorumu paradoks gibi görünmesine rağmen örtüşmektedir. Diğer yandan Alatlî'nin, "Kuantum Fiziği" vurgusu etrafında, dinin göreliliğine zemin hazırlayan en uygun anlatım da yine tasavvuf olarak görünmektedir. Göktürk ise, Marksist kavramsallaştırmaya uygun olarak dini, insanî dürtüleri irca ederek bu kategorideki konumunu pekiştirmektedir.

Modernist aydınlar içerisinde Alatlî, "Müslüman solcu" kavramsallaştırmasının işaret ettiği "sentez" fikriyle daha çok geleneksel aydınlara yakın durmakla birlikte, "sol" düşüncesi onun modern tavrını ister istemez pekiştirmektedir. Yine Alatlî'nin İslâm yanında insanlara "ek değerler" teklif etmesi de geleneksel aydın tavrına daha yakın düşen bir pozisyon oluşturmaktadır. Göktürk ise, İslâm'ın o günkü toplumun üretim ilişkilerinin ortaya çıkardığı bir üst-yapı biçimi olarak kavramakla bu kategori içindeki marjinal konumunu muhafaza etmekte, fakat fikirlerinin geldiği sonuç olarak diğer modernist aydın kadınlarla birleşmektedir. Nuray Mert, İslâm'a daha bütüncül bakabilen konumuyla diğer modernist aydınlardan farklı bir yerde durmaktadır.

Daha çok uzlaşmacı, sentezci, gelenekleri zorlamayan din anlayışının yoğun olarak öne çıktığı geleneksel aydınların din konusundaki temel vurguları, "dinin önemli olduğu", "toplum için gerekli olduğu" üzerinde yoğunlaşmakta, fakat içeriği çoğunlukla her dönemde otorite kavramların belirleyiciliğine açık tutularak muğlak bırakılmaktadır. Dinin tartışmalı ve gerilimli alanlarına değmemeye özen göstermekte, çoğu zaman bu alanları ilgilendiren konular üzerinde durmamakta ve çatışma çıkmayacak alanlarda dini konumlandırmaktadırlar. Dinin alanı konusunda farklı ifadelerle aynı çizgide buluşan geleneksel aydınlar, bu konuda göreceli ve muğlak tutumlarını sürdürmektedirler. Ilıcak, bu göreliliği açıkça vurgularken, Sevindi, "din özel alana aittir fakat eve hapsedilemez" sözüyle aslında aynı duruma işaret etmektedirler.

Geleneksel aydınlarda ortaya çıkan bir tavır da tasavvufî olan yakın ilişkileridir. Örneklemimizi oluşturan tüm geleneksel aydınlarda bu yönelimi görmekteyiz. Tasavvufî ilgili yukarıdaki açıklamalarımız şüphesiz geleneksel aydın kadınlar için de geçerlidir. Bunun dışında tasavvufun geleneksel halk dindarlığı ve kültürünü taşıyan yapısı da, içerimleri itibarıyla geleneksel aydın tavrına uygun düşmektedir. Diğer yandan geleneksel aydınlardaki "sentez" düşüncesinin merkezî konumunu belirtmek gerekmektedir. Çünkü "sentez", geleneksel aydın kadınların yönelimlerine de uygun olarak, dini ve toplumsal değerleri birbiriyle uyumlu kılmanın meşruiyet temelini oluşturmaktadır.

Modernist aydınların bilimsellik vurgusu geleneksel aydınlarda “ilmî” kavramına dönüşerek vurgulanmaktadır. Bu vurgu aslında bilim ile içeriği farklılaşan bir kullanıma denk gelmemekte, fakat ilmin dine yakın bir ilişki içinde kavranışı geleneksel aydınlarca bu kavramın daha çok tercih edilmesine sebep olmakta ve geleneksel tavra uygun düşmektedir. Geleneksel aydınlar içerisinde Bilgiseven, dini ispata dayalı bir inanç olarak görmekle pozitivist yargıların izini taşıdığıнын işaretlerini vermekte ve bu konuda modernist tavra yaklaşmaktadır.

Geleneksel aydınlar belirgin bir şekilde geleneksel İslâmî anlayışla çatışmamaya özen gösteren yaklaşımlarıyla ortak payda altında buluşmaktadırlar. Böylece eklektik yönleri ağır basan ve modern zamanlarda tartışılan bir çok kavramı içselleştirmeye meyleden bir İslâm algılayışının geleneksel aydınların tavırlarını belirlediğini ileri sürebiliriz. “Modern”, “çağdaş”, “kültür” ve “sentez” kavramları etrafında tartışılan İslâm, geleneksel aydınlarca çağa uygun, kültürel yönleri ağır basan, ilmî ve Türk gelenekleri ile uyumlu bir anlatımın konusu kılınmakta, “mevcut” ile “İslâm” arasındaki bağdaşabilirlik en temel problematik olarak görünmektedir. Bu bağlamda geleneksel aydınlar bu temel tezleriyle örtüşen çok farklı referanslara uzanan söylemleri kullanmakta ve bunları birbirleriyle uyumlu kılabilecek tartışma sürecinde bulunmaktadır. Aslında son tahlilde varılan yer itibarıyla modernist aydınların İslâm algılayışlarıyla örtüşmekle birlikte, gelenek üzerinden İslâm’la uzlaşmanın yollarını aramaktadırlar diyebiliriz.

İslâmcı aydın kadınlar ise, dini tüm kuşatıcılığı ve bütünlüğü ile ele almakta, insan ve toplumların anlam haritalarının kodları olarak algulamaktadırlar. Genel anlamda modernist ve geleneksel aydınların dini inanç düzeyinde görme anlayışlarına karşı, İslâmcı aydınlarca böyle bir sınırın olmadığı, öne çıkan tavır olarak gözlemlenmektedir. Fakat İslâmcı aydınlar dinin bir dayatma biçiminde algılanışına da karşı çıkmakta ve bu konudaki rezervlerini belirtmektedirler. Modernist aydınların kutsal ve dindışı, geleneksel aydınların maddî ve manevî gibi dikotomik algılamalarından uzak, dini bütüncül ve sürekliliği ile ele almaktadırlar. İslâmcı aydınların geleneksel din algılayışlarına farklı tonlarla da olsa mesafeli durduklarını, bir çok görüş ve iddiaları ile sezmek mümkün olmaktadır. Ayrıca İslâmcı aydın kadınlarda bizzat vurgulanan bir tasavvufî eğilim olmamasına dikkat çekilmelidir. Bu da bizim, tasavvufun anlaşılma biçimi ve ona yüklenen işlev ile ilgili açıklamalarımıza haklılık kazandırmaktadır.

Anlaşılacağı gibi Aktaş ve Tuksal, gelenekleri sorgulayıcı yönleriyle ön plâna çıkmaktadırlar. Bu bağlamda Tuksal’ın tanımının geleneksel din tanımlarından farklılaştığı görülmektedir. Ramazanoğlu’nun dini “hayır”lardan çok “evet”lerin alanı görmesi ise, Türkiye’deki bir tartışmaya tekabül etmektedir. Nitekim eskiden beri dinin mahrumiyetler alanı olarak tanımlanması karşısında, 1990’lardan sonra bu tanımlara üretilen cevaplardan birisi de Ramazanoğlu’nun ifadesidir.

İslâmcı aydın kadınların İslâm’a yaklaşımlarını belirleyen en temel noktanın, İslâm ile ilgili güncel tartışmalar olduğunu söylemek mümkündür. Görüleceği üzere İslâmcı aydın kadınlar, ideolojik ve apolojetik bir İslâm anlayışından oldukça mesafelidirler. Böylece yer yer İslâmî uygulama, yorum ve düşünceleri de eleştirerek, daha entelektüel düzeyde açıklamaya çalışmaktadırlar. İslâmcı aydınların İslâm’a yaklaşımlarında, özgürlük ve İslâm’ın dinamikliği, gözlemlenen diğer ortak noktalardır. Bu ikisinin özellikle İslâmcı aydın kadınların gündemine girmesi, İslâm’ın diğer aydınlar-

ca özgürlük karşıtı ve değişmeye direnen bir din olarak tanımlanması gibi görünmektedir. Bu bağlamda, İslâmcı aydınların İslâm ile ilgili yaklaşımlarında, özgürlük ve dinamiklik vurgusu bir cevap niteliği taşımaktadır.

Türkiye’de dinle bağlantılı olarak yaşanan deneyimlerin, İslâmcı aydın kadınların İslâm’a yaklaşımlarındaki etkilerini bir kaç noktada daha izleyebilmekteyiz. Mesele; Ramazanoğlu’nun daha açık ve diyaloga dayalı bir İslâm anlayışı, 1980’lere kadar kapalı ve ideolojik bir seyir izleyen İslâmî deneyimlere yeni bir açılım kazandırmak, diğer düşünce akımlarıyla etkileşime girmek açısından bir dönemin bilinçaltını ifşa etmektedir. Yine Tuksal’ın “insan”ı önceleyen İslâm tanımı da, soyut düzeyde kurulan İslâmî söylemlere karşı bir özeleştirici niteliği taşımaktadır. Aynı şekilde Aktaş’ın İslâm ve siyaset ilişkisine dair yorumu da, İslâm’ın siyasetten mesafe alması gerektiği tartışmalarına bir cevap içeriği taşımaktadır.

İslâmcı aydınlardan Cihan Aktaş, İslâm anlayışında bireysel sorumlulukları öne çıkaran tavrı ile kısmen modern değerlere yaklaşmakta, salt İslâm’ın arkasından değil, bir kadın ve birey olarak konuşmaktadır. Aslında İslâmcı aydın kadınların bu anlamda kolektif total bir kimlikten sıyrılarak, daha “kendileri” olarak konuştuklarını ve bunun süreç içerisinde bir değişimi yansıttığını ileri sürebiliriz. Yıldız Ramazanoğlu da İslâm’da “tevhid” anlayışının dışında bir kesinlik olamayacağı düşüncesiyle modernist ve kısmen geleneksel aydınlara yaklaşmaktadır. Yine Ramazanoğlu’nun “İslâm’ın yasakla başlamadığı” söylemi modernist aydınların “yasak” ve “İslâm” özdeşleştirme sine verilmiş bir refleks olduğu ifade edilebilir.

Genel olarak tüm aydın kadınların, kategoriler arası farklılıkları muhafaza etmekle birlikte, şabloncu bir Müslümanlığa karşı ortak bir tavır içinde olduklarını görmek mümkündür. Bu, bir yandan İslâm’ın daha entelektüel bir ilginin konusu olmaya başladığını gösterirken, diğer yandan şekilci dindarlığa bir eleştiri iması da taşımaktadır.