

Mülâkat / Interview

Prof. Dr. Burhanettin Tatar

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Öğretim Üyesi

1965 yılında Samsun'da doğdu. 1988'de OMÜ İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Yüksek lisans çalışmaları esnasında aynı fakülteye İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak atandı. 1993 yılında doktora çalışmalarını sürdürmek üzere gönderildiği Amerika'da "*Interpretation and the Problem of Authorial Intention*" adlı doktora teziyle doktor unvanını aldı. Doktora tezi İngilizce ve Türkçeye aktarılmış şekilleriyle Amerika'da ve Türkiye'de yayımlandı. Farklı felsefi konularla ilgili olarak muhtelif makaleleri yayımlanmış bulunmaktadır. 2002 yılında İslam Felsefesi alanında Doçentlik unvanını aldı. 2008 yılında aynı alanda Profesörlüğe yükseltildi. Halen OMÜ İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Ulusal ve uluslararası birçok yayını söz konusudur.

Öncelikle mekân kavramı hakkında konuşmak isteriz. Mekân ne demektir, insan ve mekân arasında nasıl bir ilişki vardır?



Prof. Dr. Burhanettin Tatar

Dilerseniz bu soruya yönelik en temel cevabı Heidegger'in "Dasein" (orada-varlık) kavramına referansla verelim. Heidegger'in özellikle ilk dönem felsefesinde merkezi yer tutan bu kavram, insanın daima 'açıklık' olarak bize kendisini

tecrübe ettiren mekânda var olduğunu ve varoluşunu mekâna göre kavrayabildiğini söylemektedir. Bu hususu daha iyi anlayabilmek için insanı ‘ruh’ ve ‘beden’ şeklinde iki farklı kategoride ele alan klasik yaklaşımı ve insanın en temel noktasını “düşünme” (cogito) olarak ele alan Kartezyen düşünceyi hatırlamak iyi olur. Hem klasik yaklaşım hem Kartezyen düşünce insanı ancak zihinsel olarak tasarlanabilen ruh-beden gibi unsurlara veya “düşünüyorum” gibi muhtevadan yoksun görünen bir bilince göre anlamak istemiştir. Oysa Heidegger, “Dasein” kavramıyla, insanın kendisini ancak mekân içinde fark edebildiğini vurgular. Biz mekânsal bir varlık olarak dünyaya geliriz ve mekân (dünya) bizim bilincimizi önceler. Biz mekânı (kısacası dünyayı) fark etmeden önce mekân bizi çoktan belirlemiştir. Bu mekân başka insanlar, dil, tabiat, kültürel yapılar şeklinde ve tarihsel olarak biçimlenmiş hâliyle karşımıza çıkar.

Merleau Ponty’nin insan bedeninin öncelikle bir mekân olduğuna dair vurgusunu da burada hatırlamak yararlı olacaktır. Mekân derken, aynı zamanda “ben” dediğimiz gerçekliğin bedensel boyutunu da kastetmekteyiz. Buna göre yakın-uzak, burası-orası gibi kelime çiftleriyle algılamaya çalıştığımız mekân, bize ‘en yakın’ olandan yani bedenimizden hareketle kavradığımız bir kategoridir. Burada ‘kategori’ derken kastettiğimiz şey ‘bir araya getirme, düzen verme’ işlemimizdir. Biz mekân kategorisi sayesinde kendimizi ve diğer varlıkları burada-orada, yakın-uzak gibi kavranabilir düzen veya ilişkiler ağı içinde kavrarız.

Buna ilaveten biz, bilincimiz ve eylemlerimizle daima kendi dışımıza taşan varlıklarız. Zaten “Dasein” kavramı da bu noktada insanın kendi dışına açık bir varlık olarak yaşadığına dikkat çekmektedir. Biz kendi dışımıza nasıl taşıyorsak o şekliyle var olmaktadır. Bu yüzden mekân dediğimiz kategori hem bizim dışımızda var olagelen hem de bizim kendi taşma eylemlerimizle üretmekte olduğumuz bir gerçeklik alanıdır. Bunun başka bir ifadesi şudur: İnsan kendisini hem kendi ötesinden hareketle anlar hem de kendisini öteye taşıdığı sürece kavrar. Burada ‘öte’ diye andığımız dış mekânla karşılıklı ilişki içindeyizdir. Mekân bizi ve biz de mekânı üretip şekillendiririz.

Almanca “bildung” kelimesi, çoğu zaman eğitim (pedagoji) veya karakter eğitimi tabiriyle anlamlandırılır. Bu kısmen doğrudur. Ama kelimenin kökenindeki “bild” (resim) kelimesine baktığımızda insan varlığının ne denli mekânsal olduğunu daha iyi fark ederiz. Bizler bilincimizle, duygularımızla, eylemlerimizle, geleceğe dair tasarımlarımızla daima bilinç mekânı, duygu mekânı, beden mekânı, tasarım mekânı gibi mekânlar şeklinde var oluruz. Bu yönüyle biz çoklu mekânların kendisiyiz ve bu çoklu mekânlar sayesinde dışarı-sı veya ötesiyle ilişki kurarız. Bilinç mekânı, duygu mekânı, beden mekânı dediğimiz şeyler sonunda bir “resim” (bild) oluştururlar. Biz bu mekânların oluşturduğu bir resimiz. Bu yüzden herkes kendisini belli bir imge veya imaj içinde kavrar. Başkalarını da onlara ait imajlar içinde kavrar. Bu imajlar yani mekânlar genelleştirildiğinde (soyut mekânlara / tasarımlara dönüştürüldüklerinde) ortaya Tanrı imgesi, erkek imgesi, kadın imgesi gibi mekânlar/imgeler çıkmaktadır. Bu nedenle biz hemen her şeyi ‘mekân’ formunda anlarız. Öyle ki zamanla ilgili kelimelerimizin çoğu mekânsaldır. “Geçmişte kalan bir hadise” şeklinde bir ifade kurduğumuzda geçmiş artık şimdi yani burada bir daha olmayacak ve kendisinden sürekli uzaklaştığımız bir öteki mekân hâline getirilmektedir.

Tam da bu noktada kutsal mekân ve profan mekân kavramlarını ele alacak olursak bu iki kavram birbirinden nasıl ayrılır, insan bu mekânlarla nasıl ilişki kurar, kurduğu ilişkinin farklılaşan yönleri nelerdir?

Bu soruları anlayabilmek için öncelikle bazı asli unsurlara işaret etmeliyim. Semavi dinler (Yahudilik, Hristiyanlık, İslam) Allah’ı da-ima “müteal” yani aşkın (transcendent) bir varlık olarak kabul eder. Burada “müteal” kelimesi Tanrı’nın bizim bedenimizin ait olduğu mekâna (Heidegger’in Dasein kelimesindeki “Da” yani dünyaya) ait olmadığını vurgulamaktadır. Zira putperest ve panteist inançlar çoğu kez Tanrı’yı ya tabiat veya kâinatla özdeşleştirirler ya da tabiatın (doğrudan görünmeyen) bir parçası gibi algırlarlar. Her ne kadar semavi dinler Tanrı’yı bildiğimiz şekliyle mekânın “ötesi” yani

kâinatın sınırlarını aşan bir varlık olarak ele alsalar da hâlâ “aşkın” veya “öte” kelimeleri mekânsal kelimelerdir. Kısacası, bizler her ne kadar Tanrı’yı mekândan münezze olarak dile getirsek de hâlâ O’nu mekâna dair kelimelerle algılamaktayız. Bundan kaçınmanın yolu da yoktur zira –yukarıda söylediğim gibi– “biz”, çoklu mekânların kendisiyiz. İşin açıkçası dinî metinler de insanın bu mekânsal boyutunu güçlendirecek bir dile sahiptirler. Zira “Tanrı’ya yakın olmak”, “Tanrı’dan uzaklaşmak” gibi dinî ifadeler, anlam açısından doğrudan mekâna vurgu yapmasalar da hâlâ mekânsal bildirimlerdir. Hakeza Kur’an’da yer alan “şah damarından daha yakın” ifadesi tam anlamıyla mekânsal bir ifadedir ve Allah’ın insanı öncelikle mekân üzerinden göz önüne aldığını dile getirir. Arapça “insan” kelimesinin genelde “unutma” eylemiyle (nisyan) ilgili olduğu söylenir. Şayet durum buysa insan ‘unutmanın kendisinde gerçekleştiği mekân /varlık’ olarak ele alınıyor demektir.

Bu analizlere göre “kutsal mekân” dendiğinde ya insanın ötesi anlamında ‘dış mekân’ (yer) veya insanın kendisi anlamında ‘iç mekân’ ön plana çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle kutsal mekân tabiri sadece Kâbe, cami, kilise, havra, kutsal nehir, kutsal dağ gibi bir “yer”i (topografik alanı) göstermez. Aynı zamanda kutsal kabul edilen bazı insanları da kapsar. Çoğu dinlerde veya cemaatlerde aziz, şeyh, şaman, lider, baba gibi figürler bedensel-ruhsal boyutta kutsal mekân olarak kabul edilirler. Mistik veya tasavvufi yaklaşımların çoğu, seçkin gördükleri bazı insanlarda ortaya çıkan “ilahî aşk”ı, büyük oranda Tanrı’nın tecelli ettiği bir kutsal mekân şeklinde algılar. Dolayısıyla bu tür yaklaşımlarda “gönül” veya “kalp” kelimeleri insanın duygusal mekân / coğrafyasından ziyade kutsallaşan mekânı simgeler.

Mircea Eliade, kutsal mekân tabirini “hierofani” (kutsalın tecellisi) merkezinde ele alır. Onun tespit ve yorumuna göre, dinler “kutsal mekân”ı, kutsal gücün bir yerdeki tecellisi olarak ele aldıkları için o yer artık zamanın başlangıcı hâline gelir. Kutsal mekân zamanın başladığı yer olarak bizatihi zaman-dışı (ab initio) kalandır. Burada “zaman dışı” tabiri “kronolojik olarak algılanamaz olan” anlamına

gelmektedir. Böylece kutsal mekân “dünyanın merkezi” olur. Diğer tüm mekânlar o mekândan hareketle kavranabilir. Bu açıdan bakıldığında tüm profan mekânlar kutsaldan hareketle anlaşılan ve kutsal olmayan mekânlar anlamına gelmektedir.

Ancak benim yaklaşımım Eliade'nin yaklaşımından kısmen farklılaşmaktadır. Şöyle ki, profan mekân (seküler mekân), Tanrı inancı veya tasavvurunu kendi sınırlarının dışında tutan “boş mekân”dır. Mesela antik kültürlerle baktığımızda yer veya mekânlar genelde bugün mitik dediğimiz anlatılar içinde anılan insanüstü güçlerce “ele geçirilmiş” ve “kontrol edilen” mekânlardır. Pek çok inanç sisteminde kutsal mekânlar, insanüstü güçler tarafından ele geçirilen ve kontrol edilen mekânlardır. Mesela Şintoizm’de “kami” inancı tamamen bu yaklaşıma dayalıdır. Hakeza şaman kültüründe de durum böyledir.

Sekülerlik dediğimiz husus, bu insanüstü güçlerce ele geçirilmiş mekânları “boşaltmak” suretiyle kendisini tarihe kabul ettirmeye başladı. Öyle ki sonunda kutsal mekânlar boşaltılmaya başlanınca kutsal zaman (ab initio) da kronolojik tarihin bir parçasına dönüştü. Bugün dinler tarihi dediğimiz disiplin, kronolojik zaman merkezinde kutsal mekân ve zamanı bilgi konusu olarak gören bir seküler yaklaşımdır. Dahası tüm bilimler (İlâhiyat bilimleri de dâhil) seküler karakterde yol almaktadır. Şöyle ki, dinler tarihi veya İslam tarihi, bir tarih yazıcılığı (historiografi) olarak kutsal mekânı kronolojik açıdan ele almaktadır. Ama İslam tarihi alanında çalışan kişi, aynı zamanda bir “inanan” insan olarak o mekânı bir tür kutsalın tecellisi (hierofani) veya “mübârek mekân” şeklinde algılayabilmektedir. Dolayısıyla günümüzde kutsal mekân ve profan mekân tabirleri, Eliade'nin varsaydığı gibi birbirinden tamamen ayrışan mekânlardan ziyade iki farklı bakış açısına göre kutsallaşan veya profanlaşan bir süreci göstermektedir. Mesela bir cami mimarı için caminin mimari tasarımı ve bu tasarımın inşâî faaliyet süreci tamamen seküler (profan) bir boyuttur. Buna karşılık aynı mimar, inanyorsa, o mekânı kutsallaşan bir süreç olarak görebilmektedir.

Dahası sosyal medyada bir cami, havra, kilise, kutsal nehir ya da dağın resim veya videosunu yayınlamak tamamen profan bir mekânda kutsal mekânı profanlaőtırmaktır. Ama bu paylaőtımı yapan kişi o mekânda gidip ibadet edebilmektedir. Umarım geldiğimiz nokta, sorunuzun anlamını daha iyi kavramamıza izin vermektedir. Kutsal mekân, görünmez olanın görünmezliğinin temsilidir. O ruhsal veya zihinsel anlamda bir “boşluk” tecrübesidir. Mesela Kâbe, Allah’ın mekândan münezzehe oluşunun yani beden ve akılla “doğrudan kavranamazlığı” anlamında bir sonsuz boşluğun yapı (sütrüktür) aracılığıyla üretilen bir mekânsal boşlukta temsilidir. Biz Kâbe’ye baktığımızda kendi kavrayışımızın sınırlarıyla yüzleşiriz. Zira Allah’a mekân, zaman ve suret atfedemeyiz. Buna karşılık inancımız o sonsuz boşluğu doldurmaya çalışır. Kâbe’nin fotoğrafını veya videosunu yayınladığımızda ise ortada boşluk değil, bir yapının sureti mekânı kaplamaya başlar. İşte bu seküler ve profan tutumdur. İlginç olan, namaz saatlerinde bazı TV kanallarının Kâbe mekânının canlı görüntüsünü aktarmaya başlamasıdır. Bu aynı anda hem kutsal hem de profan tecrübesine insanların alıştırılmasıdır. Kimi zaman dindar insanların elinde kutsal mekânlar –“dinî yayınlara” kategorisi içinde görselleştirildikleri için– profanlaőtma sürecine sokulmaktadır. Böylece dindar insanların kutsal mekânlara aidiyet hislerini güçlendirmeye çalışmak, aynı zamanda tersinden, kutsal mekânların profanlaőtırılarak insanlara aidiyeti sonucunu üretmektedir. Bu durumu, manevi olanın –hakkında konuştukça–maddileşmesine benzer bir durum olarak görebiliriz. Zira manevi olan –hakkında konuştukça– ‘bilincimizin karşımızda duran bir şey’ hâline gelir. Yani biz manevi olanın referansına dönüşürüz. Kutsal mekân da bu şekilde bizden hareketle algılanan bir şey (profan mekân) hâline gelir. Oysa ‘kutsal mekân’ kendisinden hareketle kendimizi algıladığımız mekândır. Hasılı kendimizi (insan) merkeze aldığımızda bir mekân profanlaőtır. O mekânı (yani o mekânda temsil edilen aşkın varlığı) merkeze alarak kendimize yöneldiğimizde o mekân kutsal olmaya başlar.

Kadının mekânla, kutsal ve profan mekânla kurduğu ilişki hakkında neler söylemek istersiniz? Türkiye özelinde bu ilişkinin tarihi serüveni nasıldır ve süreç içerisinde bu ilişki nasıl farklılaşmıştır?

Kanaatimce kadının mekânla kurduğu ilişki, yukarıda genel olarak değinmeye çalıştığım formatta gelişmiştir. Ancak kadının kendisini mekâna taşıma ve mekânı şekillendirme süreci, erkeklerden farklı olmuştur. Zira insanlık tarihinde etkin bir anlatı /metafizik /pratik / yapı olarak karşımıza çıkan ataerkillik, özellikle sosyal mekânın üretim ve kontrolünün büyük oranda erkeklerin elinde olması anlamına gelmektedir. Bu yüzden kadının sosyal mekânla ilişkisi, erkeklerle nazaran daha sınırlı-kısıtlı görünmektedir. Kendi tarihimizde, söz gelimi, Bâciyân-ı Rum teşkilatında veya günümüzde Çin’de Mosuo anaerkil etnik grubunda olduğu gibi, bu genel durumla uyuşmayan örneklerle rastlayabiliriz. Daha geriye gidersek, Hz. Peygamber döneminde kadınların ev mekânı ve sosyal alanda kayda değer bir etkinlik içinde olduklarını görmekteyiz. Ne var ki ataerkillik uzun insanlık tarihinde genelde ‘kendisini doğrulayan kehanet’ (self-fulfilling prophecy) olarak iş görmüş ve âdetta ‘doğal kanun’ etiketi altında bir tür kurala dönüşmüştür. Burada ‘doğrulan kehanet’ tabiriyle, kadınların erkeklerin ürettiği bu kurgusal ‘doğal kanun’ fikrine büyük oranda uyum sağlamalarına ve hatta onu destekleyecek eylemler gerçekleştirmelerine işaret ediyorum. Bu durumu çok açık biçimde İbn Hazm’ın *Güvercin Gerdanlığı (Tavku’l-Hamame)* adlı eserinde görmekteyiz. İbn Hazm, kadınların yaratılış açısından erkeklerin çoğundan daha zeki olmalarına rağmen, zekâlarını kadınlar arası entrika ve şahsî çıkar ilişkisi bağlamında kullanmalarını esefle karşılar. O, bunu –babası başbakan olduğu için- çocukluğunda kaldığı sarayın harem kısmında yıllar süren gözlemlerine dayanarak söylemektedir.

Alanın uzmanı olmamakla birlikte, kadınların sanayi devrimiyle beraber sosyal alanda daha görünür ve etkin olmaya başladıklarına dair bilgi kırıntıları var zihnimde. Benim genel okumalarım esnasında edindiğim izlenim, kadınların son yüzyılda mekân bağlamında

daha ‘talepkâr’ olmaya başladıklarıdır. Burada ‘talepkâr’ kelimesini hem erkekler tarafından üretilen mekânlarda görünme/var olma (fabrikalar gibi) veya kendilerini dış dünyaya taşımak suretiyle kendi mekânlarını üretme anlamında kullanıyorum. Bu durum bana oldukça önemli görünmektedir, zira tam da bu ‘talep’, ataerkil zihniyetin veya eylem türlerinin farklı bir açıdan görünür olmasını ve kritiğini kolaylaştırmıştır. Bu noktada ‘talep’ durumu aynı zamanda mekâna dair söylem ve kelimelerin de kritiğini beraberinde getirmiştir.

Kadının profan ve kutsal mekânlarla ilişkisine dair sorunuzun cevabı, kanaatimce, farklı dinler ve kültürlere göre değişkenlik arz edecektir. Zira hiçbir din veya kültürde profan ve kutsal mekân tasavvuru aynı değildir. Bu durumu pagan, Hristiyan ve İslam inançlarındaki mekân tasavvurlarında rahatça görebiliriz. Putperestlik ya da paganlık, her şeyden önce parçalı mekân tasavvuru demektir. Yani birtakım semavi veya metafiziksel güçler (tanrılar) farklı mekânlarla ilişkilendirilirler ve her biri kendine ait mekânın kontrolünü elinde tutar. Günümüz Japon Şintoizm’inde tanrı kavramı olmamakla birlikte, “kami” denen tabiat güçleri (ki bu, ölen bir insanın da kami olabileceği anlamına gelmektedir) farklı mekânların kontrolünü ellerinde tutmaktadırlar. Bu durumda erkek veya kadının kutsal mekânlarla ilişkisi yeknesak yani bütüncül değildir. Hristiyanlıkta kilise eşiğinin öte (dış) tarafı profan mekânın başlangıcı olarak algılanmaktadır. Buna göre Hristiyanlık, paganlığa göre, ikili bir mekân tasavvuru içinde kadını algılamaktadır. Benim okuduğum ve Orta Çağ Hristiyan yaklaşımını sergileyen bir metinde, “kadının yeri evidir” vurgusu dikkat çekicidir. O dönemin dinî otoriteleri kadının kiliseye pazar günleri gelmesini teşvik etmekle birlikte, kocası açısından evde kalması daha uygun görülürse, evde kalabileceğini de söylemektedir. Buna göre “erkek” faktörü, kadının kutsal ve profan mekânlarla ilişkisine doğrudan dâhil edilmiş olmaktadır.

İslam inancı, açıkça kutsal ve profan ayrımını yapmamakla birlikte bazı beldelerin “mübârek” olduğunu vurgular. Ancak günümüzde bazı İslam düşünürlerinin İslam kültüründe sekülerleşmenin Emevî

Devleti'yle birlikte başladığı tezini ciddiye alırsak veya Fazlur Rahman'ın tespitine uyarak, Gazzâlî sonrası ilimlerin dinî (kutsal) ve dinî olmayan (profan) şeklinde birbirinden fiilen ayrıştırılmaya başlamasını sekülerliğin filizlenen tohumları gibi görececek olursak, bu durum aynı zamanda İslam tarihinde kadının kutsal ve profan mekânlarla olan ilişkisine bakışımızı da belirleyecektir. Söz gelimi İslam tarihinde bazı kadınların dinî alanlarda eserler ürettiklerini biliyoruz. Ama buna karşın Orta Çağ'da ve Osmanlı Dönemi'nde kadınların matematik, fizik, kimya, astronomi gibi disiplinlerde eserler ürettiklerine dair herhangi bir bilgiye sahip değilim.

Geleneksel İslam kültüründe tüm mekânlar –metafiziksel düşünce ve iman açısından– Allah'a ait görülür. Yani pagan ve Hristiyan kültüründe gördüğümüz üzere yatay bir kutsal-profana ayrışması yoktur. Buna karşılık dikey ve zamansal karakterde 'çok işlevli mekân tasavvuru' söz konusudur. Yani aynı yer yemek mekânı, sonra sohbet mekânı, sonra ibadet mekânı, sonra uyku mekânı olabilir. 'Bu dikey ve zamansal çoklu mekân tasavvurunda hangisi kutsal hangisi profan mekâna karşılık gelir?' sorusu açıkça cevaplanabilir görünmemektedir. Bu durum kadının kutsal veya profan diye günümüzde ayrıştırılan mekânlarla ilişkisini de belirsizleştirmektedir.

Bu noktada şu hususa da değinmeliyim: Günümüz İslam kültüründe kutsal ve profan mekân ayrımı –Fazlur Rahman'ın isabetle yorumladığı gibi– hem seküler otoriteler hem de dinî ulema tarafından el birliğiyle üretilmektedir. Görebildiğim kadarıyla sekülerlik, bir "konumlandırma" faaliyetidir. Yani sekülerlik, mitik veya kutsal imge veya güçlerden arındırılmış ve boşaltılmış mekânlarda hemen her şeyin insanın irade ve tasavvuruna göre "konumlandırılması" faaliyetidir. Sosyal (kamusal) alanda dinî faaliyetler de bu konumlandırma faaliyetine tâbi olup cami, Kur'an kursu, kilise, havra vb. kurumsal mekânlarla sınırlandırılır. Buna paralel olarak kimi 'muhafazakâr aileler' kız çocuklarını seküler addettikleri eğitim kurumlarına göndermediklerinde seküler mekân tasavvuruna açık bir destek sunmuş olmaktadır. Benzer şekilde "dinî tahsil" adı altında kızların sadece din eğitimi için verdiklerinde, 'muhafazakâr

aileler' dinî-dünyevî ayrışması şeklindeki seküler mekân tasavvuru kendi içlerinde yeniden üretmiş olurlar.

Bütün bu gelişmelere baktığımızda özellikle günümüz İslam kültüründe kadının kutsal-profana mekânlarla ilişkisi sadece seküler değil, aynı zamanda kendisini muhafazakâr gören insanların eliyle ortaklaşa şekillenmektedir. Sadece klasik medrese eğitiminden geçmiş 'ulema' değil, aynı zamanda bazı İlâhiyat Fakültesi öğretim üyeleri de dinî-dünyevî ilimler ayrışmasına vurgu yapıp bunları ayırtırmaya çalıştıkça, yani İlâhiyat fakültelerinden profana karakterde gördükleri dersleri ya kaldırma ya da azaltma yoluna girdikçe, kadının kutsal –profana mekânlarla ilişkisini de şekillendirmektedirler. Zira ilimler bu şekilde ayrıştıkça, ilimler üzerinden kadının olaylara, 'dinî hayat' kavramına ve mekânlara bakışı da ayrışacak ve biçimlenecektir.

Son olarak sorunuza "giysi" fenomeni üzerinden kısaca değinmek isterim. Bizler ilk bakışta kadının ev, cami, okul, fabrika, mağaza gibi yerler üzerinden kutsal ve profana mekânlarla ilişkisini tartışmaya alışkınız. Oysa belki kadının giysisi, kadının kutsal-profana mekânlarla ilişkisinde başat rol oynamaktadır. Bu hususu anlamak için şu soruyu sormalıyız: Bizzat giysi bir mekânın üretimi olduğuna göre, İslam kültüründe 'muhafazakâr kadın'ın giysisi kutsal mekân mıdır yoksa profana mekân mıdır? Özellikle 28 Şubat sonrası üniversitelerde ortaya çıkan ağır seküler baskılara ve gerilimlere baktığımızda, 'başörtüsü sorunu' hem seküler hem de muhafazakâr kesimleri şu giysi felsefesinde buluşturmuş görünmektedir: Kadının giysisi –en azından kısmî olarak– kutsal mekânın üretimidir. Bu durumda seküler otoriteye göre bu kutsal mekân, seküler mekânda görünürlük kazanamaz. Muhafazakâr insanlara göre kadının giysisi kutsaldır ve seküler mekânlarda görünürlük kazanmalıdır. Buna göre 28 Şubat sonrası seküler otoritenin sosyal ahlakı ortadan kaldıracak şekilde ürettiği ve tümüyle irrasyonel başörtüsü sorunu her iki tarafın en temelde (profana-kutsal ayrışmasında) buluşmasını ama bu buluşma sonrası iki mekân arasındaki ilişkinin formatı noktasında ayrışmasını kapsamaktadır.

Günümüzde hâlâ kadın giysisi ve başörtüsünün nadiren de olsa bazı ‘ulema’ ve hatta kimi İlâhiyat öğretim üyelerince yeterince muhafazakâr görünmedikleri ve ahlakî idealleri tam yansıtmadıkları gerekçesiyle sorun olarak gündeme getirilmesi, kadın giysisinin bir tür kutsal mekân gibi görülmesiyle ilgilidir. Burada ironik ve hatta paradoksal olan husus, aynı kişilerin ‘dışarı’yı (evin dışı) seküler olarak kabul edip, ‘dışarıya ait giysi’yi kutsal gibi görmele-ridir. Bu yaklaşım Fazlur Rahman’a göre, dışarının gittikçe daha koyu bir formatta sekülerleşmesine tersinden destek vermektir. Kanaatimizce bazı ‘ulema’ veya İlâhiyat öğretim üyelerinin kendilerini ‘dışarı’ya önce yabancılaştırmaları ve sonra bu yabancılığı aşmaya çalışmaları bir ‘yazma-silme-yeniden yazma’ şeklinde paradoksa yol açmaktadır. Bu yaklaşımın özeti kabaca şudur: Bugün kadınların kutsal mekânlarla ilişkisi –bu tür ulema veya öğretim üyelerinin katkılarıyla-ait olmadıklarını düşündükleri bir profan mekân algısı üzerinden ele alınan kutsal mekânla ilişkiye evirilmiş görünmektedir. Yani kutsal mekân, artık doğrudan değil, dolaylı olarak erişilebilen, dolayısıyla hem erkek hem de kadından uzaklaşmış bir mekân gibi görünmektedir. Bu ise, tüm mekânların Allah’a ait olduğuna dair köklü tarihsel ve dinî bilinçle zıtlaşan bir yaklaşımdır. Ve bu zıt görünümeler veya yaklaşımlar içinde yaşamak kadının kutsal mekânla ilişkisinde kritik bir durum arz etmektedir.

Kadının mekânla kurduğu ilişkide dili bir belirleyen olarak ele alabilir miyiz? Zira bu ilişkinin ortaya çıkmasında birtakım kalıp ön yargıların etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu ön-yargıların oluşumunda dilin rolü nedir ve aynı zamanda dilin oluşan bu ön yargıların aşılmasında ne tür bir işlevi vardır?

Son derece kritik bir soru bu. Uzun zaman önce *İslâmiyat* dergisinde “Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu” başlıklı bir makalemde Gadamer ve Habermas arasındaki dil ve özgürleşme/gelenek bağlamındaki tartışmaya değinmiş ve kadın bilincinin

özgürleşmesinin her şeyden önce bir dil sorunu olduğuna dikkat çekmiştim. Habermas- Gadamer tartışması, sizin de değindiğiniz şekilde, ön yargı ve ön yargıların aşılmasında dilin rolü üzerine odaklanmaktadır. Kabaca özetlersem, Habermas kritik düşünce sayesinde dilin gerisindeki “ilgi” veya “çıkar” ilişkilerine gidebileceğimizi ve bunları ifşa ettikçe özgürleşmiş iletişim alanlarını inşa edip koruyabileceğimizi ileri sürmektedir. Yani o kabaca “dilın arka planında kalan” birtakım sosyal, siyasi, ekonomik ilişkiler ağına nüfuz edebileceğimizi varsaymaktadır ve bu nüfuzu eleştirel aklın gerçekleştirebileceğini düşünmektedir. Bunun anlamı, aklımızın ön yargıları bir kenara koyabilecek güçte olduğudur. Gadamer ise ön yargı kavramını “görüş imkânı” olarak kabul ederek, onu öncelikle değer değil, ontolojik açıdan ele almak gerektiğini söylemektedir. Yani ön yargılar –değer açısından olumlu ya da olumsuz olsun-bize farklı bir şeyleri görme imkânını sunarlar. Bu yüzden ön yargıları nihai olarak geride bırakamayız. Onları ancak değiştirip dönüştürebiliriz. Zira bizim ulaşacağımız ve doğru kabul ettiğimiz her yargı, aslında bir ön yargıdır. Yani daha sonra oluşturacağımız yargılar için bir tür basamak veya hareket noktasıdır. Bunun nedeni bizim gelenek içinde yaşıyor olmamız ve asla dil dediğimiz geleneği bir kenara bırakma imkânımızın olmayışdır.

Bu tartışmalar açısından bakıldığında gerek Habermas gerek Gadamer’in kabullendiği şey, bir özgürleşme imkânının daima önümüzde bulunduğuudur. Ancak Gadamer’e göre biz, dil (gelecek) tarafından belirlendiğimiz için özgürlüğümüz hiçbir zaman “nihai” (Habermas’ın düşündüğü gibi “baskıdan tamamen arınmış”) bir iletişim özgürlüğü olmayacaktır. Zira baskıdan veya zorlamalardan tamamen arınma gibi durumlar hâlâ bizim tarihsel yani kısıtlı kavrayış ufkumuz içinde tasarlanmış şeylerdir. İnsan akli hiçbir zaman, tarih üstü bir noktadan hareketle olayları veya baskı-şiddet türü hususları mutlak anlamda açıklayabilecek ve anlamlandırabilecek pozisyonda değildir. Bunun yerine tarihsel sınırlılığımız bizi daimî diyalog içinde tutmaktadır. Gadamer’in yaklaşımı açısından bakıldığında, kadın ve erkek tarihi sürecin daimî diyalogunu sürdüren katılımcılar olduğça ve her türlü

şiddet, baskı gibi hususları fark ettirecek ve ortadan kaldıracak şekilde dili (geleneği) dönüştürdükçe daha iyi ve daha ahlakî /adil bir ortam oluşturulabilir.

Bu analizlerden sonra sizin sorunuza dönersek, kanaatimce, dil kadının mekânla olan ilişkisini belirleyen başat unsurdur. Burada dili, Gadamer'i izleyerek, GELENEK olarak anlıyorum. Yani dil, örf, âdet, davranış ve yerel uygulamalar anlamında anlaşılan "gelene" değil, kelimenin en genel anlamıyla GELENEK'tir. Burada dil, basitçe söz dizimi, gramer kuralları, kelimeler gibi soyut bir şey değildir. Aksine o dünyanın dile gelişidir. Buna göre kadının mekânla olan ilişkisi, kadının ait olduğu ve hepimizin bir şekilde tecrübe ettiği bu dünyanın *dil olarak tezahür biçimidir*. Bunun diğer ifadesi şudur: Kadın bir yerde bir mekâna dâhil olduğunda veya bir mekânı ürettiğinde sadece ortada kadın ve mekân yoktur. Aksine orada dünya şu ya da bu açıdan dil içinde tezahür ediyor demektir.

Bu açıdan bakıldığında, kadın, geleneğin (dilin) bir parçası veya safhası olarak daima dünyayı dile getiren ve kendi üretimiyle / emeğiyle dünyayı biçimlendiren bir varlıktır. Buna rağmen tarihsel süreçte ataerkil kültür yapılanmalarında oluşan erkek merkezli anlatılar veya metafizikler, kadının mekânla olan ilişkisinde dünyayı dile getiren ve dünyayı dönüştüren işlev veya rolünü bir şekilde karanlıkta bırakmış veya gölgelemiştir. Bu yüzden muhtemelen insanlık tarihinin en büyük ön yargılarından biri ataerkillik dediğimiz anlatılar / metafizikler /pratikler /yapılardır. Bana göre, tam da bu ataerkillik dediğimiz ön yargılar en azından son iki yüz yıldır kadın bilincinin ve varlığının özgürleşmesi noktasında bir tür sıçrama taşı görevini üstlenmektedirler. Yani ataerkil ön yargıları dil (gelene) içinde fark ettikçe onu sorgulama/ değiştirme /dönüştürme imkânlarına erişebilmekteyiz. Burada kadının tamamen özgürleştirilmesi gibi kolayca ideolojik şemaları maskeleyecek sloganlardan bilerek kaçınıyorum. Çünkü mutlak özgürlük denen şey, Gadamer'in ele aldığı şekliyle, diyalog süreci içinde anlaşılmadıkça bir başka gizli tutsaklık formatına dönüşme riskini kendisinde

barındırmaktadır. Bu yüzden kadınların mekânı ürettikçe bu diyalog sürecinde dünyayı daha fazla dile getireceklerini ve dönüştüreceklerini düşünmekteyim. Kadının mekânla ilişkisinde dünya dile geldikçe, kadının sesi diyalogun dolayısıyla dünyanın kurucu bir gücü hâline gelmektedir.

Bu değerli mülakat için KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi adına teşekkürlerimizi sunarım