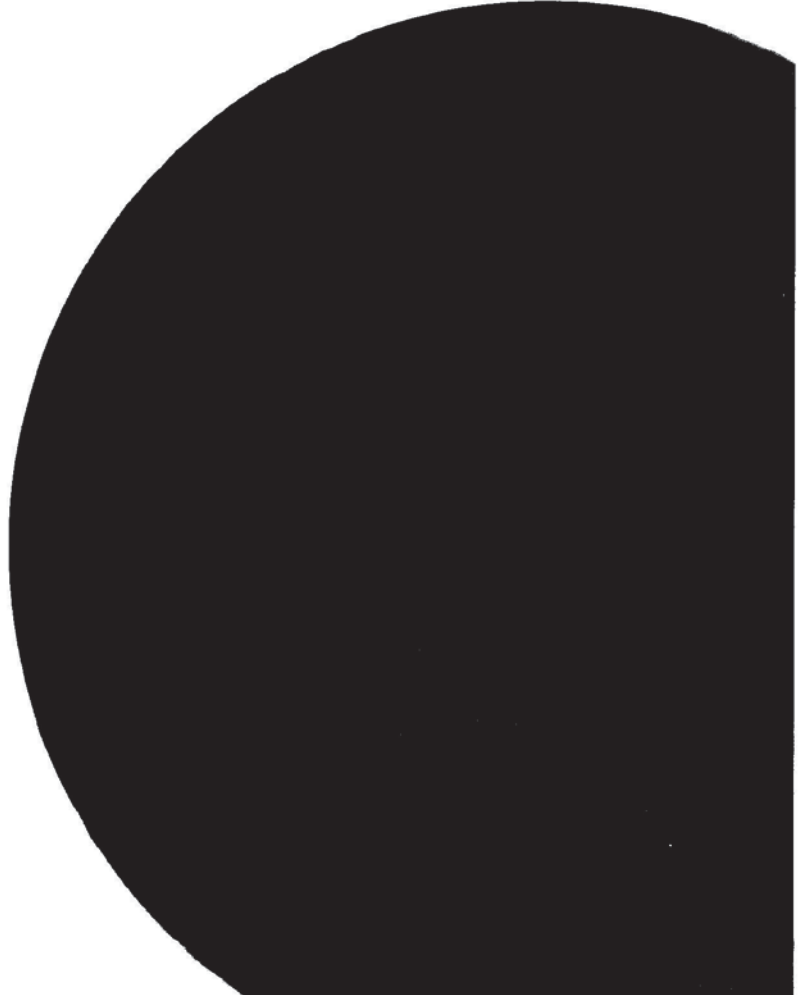


gelenek, modernlik ve din: üç rekabet alanı

Vejdi Bilgin

Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Modernleşme ve din ilişkisi, şüphesiz son iki yüzyılın (ve muhtemelen insanlık tarihinin) en büyük meydan okumasını içinde barındırıyor. Zira 18. yüzyıl Aydınlanma filozofları, yepyeni bir kültür felsefesi yaratırlarken, bütün sosyal kurumlar gibi dini de yeniden kurmak ve kurgulamak peşindeydiler. Bunun takipçisi olarak modernizm ise dini büsbütün reddetme ve ortadan kaldırma cüretinde bulundu. Bugün geldiğimiz noktada bu sözler biraz iddialı gelebilir ve abartı olarak görülebilir ancak 19. yüzyılda modern bilim pozitivizm felsefesi ışığında zirvesine çıkarken bilim adamları arasında aykırı düşünenler neredeyse yok denecek kadar azdı. Comte ve Marks, modern çağın ütopyacıları olarak kurguladıkları gelecek tasavvurunda dine yer vermiyorlardı. Din -modern- bilim öncesinin, bir başka ifadeyle ilkel zihniyetin bir ürünü olarak görülüyordu ve -Durkheim örneğinde olduğu üzere- en olumlular bile dine sadece toplumu bir arada tutan işleviyle yaklaşıyorlardı. Din-modernizm çatışması, aynı zamanda bilim ile dinin, feodal toplum



ile modern toplumun çatışması olarak algılanıyordu. Kısacası din modern öncesine aitti, ama bu “modern öncesi”nin adı neydi?

Bir şeyi öğrenmenin ve öğretmenin en iyi yollarından bir tanesi, onu zıttı ile anlatmaktır. Modernizmin ne olduğu ve dinin modernizm karşısında nerede durduğunu anlamak için modernizm öncesinin de belirlenmesi gerekir. Buna bugün biz “geleneksel toplum” adını veriyoruz ve henüz modernleşmemiş veya modernleşmesini tamamlamamış her toplum için de kullanmaya devam ediyoruz. Bu açıdan din, geleneksel yapının bir parçası olarak görülse de, bu

Buna göre modernizm, 18. yüzyılda Batı’da, özellikle Aydınlanma düşüncesi ile ortaya çıkan, kilise otoritesi ile geleneksel otoriteyi reddedip insan merkezci, akılcı, bilimci, ilerlemeci, demokratik değerler üzerine kurulu dünya görüşüdür.

yaklaşımın aslında konuyu hafife aldığını söyleyebiliriz. Gelenek-din ilişkisi birbirini zorunlu kılan bir ilişki olarak ele alınmamalıdır. Zira dinin, modernizmle olduğu kadar, geleneksel yapıyla da çatışma içerisine girebildiğini görüyoruz. Bu çatışma, dinin orijinal biçimiyle yeniden yorumlanması ve uygulanması çabalarında çok daha fazla biçimde açığa çıkıyor. O halde günümüz dünyasını geleneksellikten modernliğe geçiş biçiminde ele almak yerine, birbirleriyle rekabet eden üç zihniyet ve hayat tarzı arasındaki ilişki içerisinde çözümlenmek daha doğru olacaktır. Dindar olsun ya da olmasın, her çağdaş birey bu üçlü ilişki içerisinde kendisini “bulmaktadır.” Elinizdeki yazı bu ilişkiyi ele almayı amaçlıyor.

Modernizm ve Geleneğin İcadı

Sosyal bilimlerin 19. yüzyıldaki gelişimi Batı’daki büyük değişimlere paralel cereyan etti. Dönemin büyük filozofları Batı toplumlarındaki değişimin -getirdiği sancılıların- farkındaydılar ve sosyal felsefelerini bunun üzerine kurmuşlar, hatta süreci yönetme gayretine girmişlerdi. Marks bu noktada zaten tam bir aksiyonerdi, Comte da pozitivizmin esas amacının topluma düzen vermek olduğunu söylüyordu. Bu dönemde pek çok toplum tasnifinin yapıldığını gö-

rürüz. Çoğunlukla ilerlemeci doğrusal tarih anlayışına dayanan bu teorilere göre önlerindeki Yeni Çağ’ın özel bir adı söz konusuydu. Saint-Simon buna sanayi toplumu demişti ki en eski ve kanaatimizce en kalıcı tanımlamaydı, Comte -bir ümitle- pozitivist dönem, Tönnies ise cemiyet isimlerini uygun bulmuştu. Bu çağ, daha sonra “şimdiye, bugüne ait” anlamındaki modern ile isimlendirildi. Ama şüphesiz “modern” sadece “bugüne aitliği” ifade etmez, altında koskoca bir düşünceyi barındırır. Buna göre modernizm, 18. yüzyılda Batı’da, özellikle Aydınlanma düşüncesi ile ortaya çıkan, kilise otoritesi ile geleneksel otoriteyi reddedip insan merkezci, akılcı, bilimci, ilerlemeci, demokratik değerler üzerine kurulu dünya görüşüdür.¹ Modernlik, Batı’da hızlı bir şekilde gelişen felsefi, siyasi ve bilimsel/teknolojik gelişmelerin sonucunda ortaya çıkan yeni bir bilinç durumudur. Bu yeni bilinç bireyi, toplumu ve kâinatı eskisinden tamamen farklı bir biçimde yeniden açıklama ve kurma peşindedir. Eisenstadt’a göre, modernleşme toplumsal yapıdaki bir dizi değişimle birlikte ortaya çıkar. Her şeyden önce modernleşen toplumlarda endüstrileşme, göç, şehirleşme ve eğitim imkânlarının artması neticesinde hızlı bir fiziki ve (hem dikey hem de yatay) sosyal hareketlilik görülür. Uzmanlaşma artar ve mesleklere sahip olmada doğuştan gelen nitelikler yerine sonradan kazanılan nitelikler ön plana çıkar. Küçük ailevi veya mesleki ekonomik örgütlenmeler yerini büyük endüstriyel üretime dayanan örgütlenmelere terk ederler. Siyaset anlayışı olarak demokrasi hâkim olur, despotik rejimler yerine halka dayanan sistemler kurulur. Kültürel anlamda ise seküler eğitim anlayışı ve okuryazarlık yaygınlaşır. Bireysellik ve bireyin hak ve sorumlulukları, dolayısıyla bireyin saygınlığı üzerine yapılan vurgu artar.²

Modernliğin tanımı, ister istemez modernliğin öncesini anlatmak için yeni bir kavramın icadına ihtiyaç gösterdi. Böylelikle “gelenek” ya da “geleneksel hayat tarzları” sosyoloji literatürüne girdi.³ Geleneksel-modern ayrımının öncülerinden Tönnies’in “cemiyet”inde geleneksel hayat tarzının temel belirleyicilerinin topluma uyum, gelenek, görenek ve din olduğunu görürüz.⁴ Modern olanın ne olduğu bellidir ama aynı şeyi gelenek için söylemek mümkün değildir. Gelenek nasıl tanımlanacaktır?

Pek Çok Gelenek, Tek Modernlik

Geleneksel ve modern toplum ayrımında esas problem geleneksel olanın tanımlanmasıdır. Modernlik esas olarak Batı'ya (Avrupa ve Kuzey Amerika) ait bir durum olarak nitelendirilir.⁵ Yani insanlığın önüne model olarak konulan tek bir modernlik vardır, diğer toplumların modernleşmesinde veya yeni kavramsallaştırmayla Batı dışı modernlikte de temel referans ya da kıyas aracı Batı modernliğidir. Geleneksel denince anlaşılana ise "modern" olmayandır ve bu modernlik öncesi Batı'dan, İslam, Çin, Hint ve Güney Amerika medeniyetlerine kadar birbirinden çok farklı özelliklere sahip bir küme oluşturur. Burada birden çok gelenek söz konusu olduğundan "Hangi modernlik?" sorusundan ziyade, daha çetrefilli olan "Hangi gelenek?" sorusu karşımıza çıkar. Acaba "geleneksel" olarak isimlendirilen toplumları bir bütün halinde incelememizi ve genellemelerde bulunmamızı sağlayacak ortak özellikler ne oranda bulunabilir? Burada ancak kendi içlerinde değil de karşıt durumla mukayese edersek -pratik olarak- bir cevap bulabiliriz. Modernlikle (daha da özelden modern zihin dünyası ile) karşılaştırıldığında herhalde bu geleneklerin en önemli ortak yönü "dinsellikler"i olacaktır.⁶ Ancak sadece "dinsellik" bütün bu farklı gelenekleri tek bir kategoriye sokmak açısından oldukça problemlidir. Bugün için İslam medeniyeti ile Hint medeniyetini veya Güney Amerika medeniyetini ortak paydalar altında toplamanın oldukça zor olduğu açıktır. Giyimden mimariye, tıp anlayışından toplumsal tabakalanmasına kadar farklı medeniyetlerden söz ediyoruz. Dinsellik ortak nokta kabul edilse bile en önemli farklılık yine din anlayışına dayanmaktadır. Burada "medeniyet" makul bir kategori ölçütü olarak kabul edilebilir ancak "geleneksel" makul olmadığı gibi oldukça muğlaktır. Gelenekçi her toplumun modernlik öncesi durumu olarak adlandırmak mümkün gözükse de bu takdirde her toplumun modernliğinin farklı olduğu gerçeğini göz ardı etmiş olacağız. Bugün Batılı anlamda modernliğin diğer ülkelerdeki global etkisiyle ancak melez modernliklerin ortaya çıktığını kabul etmek zorundayız. Burada sosyal-bilimsel kavramsallaştırmaların ne kadar problemleri olduğu açıkça gözükmekte-

dir. Bir sonuç olarak bu tartışmada şunu söyleyebiliriz: Geleneksel yapı her ülkenin modern etkilerle tanışmadan önceki dönemini ifade eder; her ülkenin geleneksel yapısı diğerlerine göre büyük farklılıklar gösterebildiğinden "gelenek" kavramı mantıkî anlamda bir şemsiye kavram olarak kabul edilemez, pratik bir amaçla kullanılabilir.

Geleneksel yapı her ülkenin modern etkilerle tanışmadan önceki dönemini ifade eder; her ülkenin geleneksel yapısı diğerlerine göre büyük farklılıklar gösterebildiğinden "gelenek" kavramı mantıkî anlamda bir şemsiye kavram olarak kabul edilemez, pratik bir amaçla kullanılabilir.

Bazı yaklaşımlarda geleneksel ve modernin ayrıştırılmasında "teknoloji"nin ön plana çıkarıldığını görüyoruz.⁷ Buna göre teknolojik gelişme modernlikle paralel düşünülür ve yeni teknolojik araçlar "modern" olarak nitelendirilir. Geleneksel olanı kavramak için bu yaklaşım tarzını da reddetmemiz gerekir. Modern toplum, "modern" teknolojinin ve araçların kullanıldığı bir toplum olarak tanımlanamayacağı gibi geleneksel toplum da bunların kullanılmadığı bir toplum olarak düşünülmemelidir. Bunların zamansal olarak birbirlerine paralel olmaları, birbirlerinin zorunlu sonuçları olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla geleneksel yapıyı savunan muhafazakâr insanların "modern" teknolojiyi kullanmaları şaşırtıcı bir durummuşçasına sunulmamalıdır. Hem modern Batı toplumlarında hem de modernleşme süreci içine giren diğer toplumlarda teknolojiye sırtını çeviren gruplar marjinal olmaktan öteye gidemezler. Teknoloji konusundaki modern ve geleneksel ifadeleri bir terim olmaktan ziyade bir sıfat olarak düşünülmalıdır.

Burada kültürün maddi ve maddi olmayan tarzda ayrımı tartışmalarına da değinen ince bir ayrıntı vardır. "Modern" teknoloji ile üretilen ulaşım araçları bugün evrensellik gösterir ve bu durum farklı kültürler için önemli bir tehdit ya da problem olarak görülmez. Ama aynı şekilde "modern" makineler ile üre-

tilen elbiselerin renk, desen ve kesimleri evrensellik göstermez; bütün dünyada Batı tarzı bir giyime yönelme söz konusu olsa da mahalli kıyafetlerin önemli ölçüde yaşadığını söyleyebiliriz. Bugün erkek giyiminde takım elbise ve kravat, kadın giyiminde etek-tayyör “modern” bir kıyafet olarak görülmektedir, zira Batı tarzı bir kıyafettir. Yerel kıyafetler ise geleneksel olarak nitelendirilir. Yukarıda değindiğiniz probleme örnek olacak şekilde tek bir “modern giyim biçimi” vardır ama “geleneksel giyim biçimleri” oldukça çoktur. Toplumlar, teknoloji konusunda hassas değilken geleneksel olduklarına inandıkları giyim konusunda zaman zaman hassasiyet gösterirler ve bunların “modern” olana doğru değişmesini kültürleri için bir tehdit olarak görürler.

Yukarıda değindiğiniz probleme örnek olacak şekilde tek bir “modern giyim biçimi” vardır ama “geleneksel giyim biçimleri” oldukça çoktur. Toplumlar, teknoloji konusunda hassas değilken geleneksel olduklarına inandıkları giyim konusunda zaman zaman hassasiyet gösterirler ve bunların “modern” olana doğru değişmesini kültürleri için bir tehdit olarak görürler.

Geleneksel olanın ne olduğu konusundaki belirsizliğe rağmen, teknolojiyi de bir ölçüt olmaktan çıkarığımızda, geleneksel toplumla modern toplum arasındaki -özellikle zihniyet dünyasından ziyade pratiğe yansıyan- fark ne olabilir ya da hangi toplumlara geleneksel diyebiliriz? Kanaatimizce geleneksel toplum, örf, âdet ve halk inançlarının görece olarak yoğun yaşandığı toplumdur. Modernleşme süreci bütün bunları tam anlamıyla yok edemedi, zira Giddens’in da belirttiği üzere modernleşme özellikle yönetim ve iktisat kurumlarında önemli değişimlere sebep oldu, ancak diğer pek çok alanda geleneksel yapı büyük ölçüde devam etti.⁸ Dolayısıyla geleneksel toplum ve modern toplum kavramsallaştırmasını birer ideal tip olarak görmek daha doğrudur. Geleneksel yapının da kendi içinde bir değişim yaşadığını kabul etmek gerekir, ancak örf, âdet ve halk inançlarının önemli ölçüde itibarını ve yaygınlığını yitirdiği bir dönemin olup olmadığı ayrıca bir araş-

tırma konusudur. Şu an için herhalde şunu söylemek mümkün; şehirleşmeyle birlikte şehirlerde oturanlar kırsal kesimde oturanlara göre ya da zamanın akışıyla her yeni nesil bir önceki nesle göre örf ve âdetin yaptırımını daha az hissediyor, bunları daha az uygulama zorunluluğunu duyuyor ve aynı şekilde halk inançlarını daha az biliyor ve inanıyor. Ama bu arada modern hayatın da yeni kurallar ve inançlar ürettiğini hatırdan çıkarmamak gerekiyor.

Gelenek-Modernlik Çatışmasından Melez Modernliğe

Gelenek ve modernliğin birbirinin antitezi olduğu - özellikle Batı medeniyetinden olmayan bizim gibi toplumlarda- genel kabul görür. Modern olmak için geleneksel olanın terk edilmesi gerektiği şeklinde bir düşünce -dönüşümleri bizim kadar radikal olmasa dahi- yine de Batı düşüncesine dayanır. Buna göre dünya tarihi geleneksel toplumdan modern topluma doğru bir geçiş içerisindeydi ve bu değişim en üst düzeyde Batı’da ortaya çıktı, diğer toplumlar da buna ayak uyduracaklardır. Modernleşme esas itibarıyla Batı’nın merkeze alındığı evrimci bir toplumsal değişim teorisi. Diğer Batılı sosyal değişim teorileri gibi determinist bir nitelik taşır. Yani modernleşme ilerlemeci, geriye çevrilemeyen ve her toplum için zorunlu aşamaları ifade eden bir süreç olarak anlaşılmaktadır.⁹

Bu arada modernleşmenin evrensel niteliği ayrı bir tartışma konusudur. Her ne kadar ülkemizdeki bazı bilim adamları bu şekilde düşünseler de,¹⁰ Batılı bilim adamları doğal olarak Batı merkezli düşünme eğilimindedir. Örneğin Eisenstadt modernleşmeyi şöyle tarif eder: “Tarihsel olarak modernleşme, on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’daki toplumsal, ekonomik ve politik sistemlerde meydana gelen değişimin bir ürünü olarak gelişen ve sonra diğer Avrupa ülkelerine, ardından da on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılan bir süreçtir.”¹¹ Giddens ise modernlik Batıya özgü bir proje midir sorusuna, “Lafı gevelemeden evet yanıtı verilmelidir.” der.¹²

Eisenstadt’ın yaklaşımı ile modernleşmeyi Batı’dan başlayan ancak daha sonra diğer toplumlara yayılan

bir süreç olarak ele aldığımızda, bu sürecin Batı kaynaklı oluşundan doğan ve diğer toplumları derinden sarsan önemli bir problemle karşılaşırız. Konunun daha iyi anlaşılması için de geleneksel ve modern yaşam tarzları arasındaki ayrımı incelerken bu problemi ortaya koyan ayrımı temas etmemiz gerekir: Batının geleneksel ve modern yaşam tarzı ile Batılı olmayan toplumların geleneksel ve modern yaşam tarzları. Batı için modernleşme, kendi geleneksel yapısının modern olana doğru değişimini ifade eder. Mevcut modern yapı her şeyiyle gelenekselden farklı değildir ve geleneksel olandan pek çok öğeyi de içerir (Dolayısıyla Batılılardaki geleneksel ve modern arasındaki ayrım/farklılaşma Batılı olmayanlar kadar keskin değildir). Oysa Batı dışı toplumlar için modernleşme bir nevi batılılaşmak, Avrupalılaşmak ya da Amerikanlaşmak olduğu için¹³ burada geleneksel yaşam tarzı ile modern yaşam tarzı arasındaki ayrım ya da tezat Batı'nın durumuna göre çok daha keskin/farklı olmaktadır. Batı dışı toplumlar, özellikle de “gönüllü otoriter modernizasyon projeler”e sahip olanlar modernleştikçe kendi geleneksel yapılarını daha radikal biçimde ve toplumsal akışkanlığı bozacak şekilde ret ve terk etmeye çalışıyor,¹⁴ kıyafetten görgü kurallarına, aile içi ilişkilerden mekânın düzenlenmesine kadar (belki de en az etki bilinç düzeyinde oluyor) gündelik hayatın her alanında Batılı toplumlara oranla çok daha keskin dönüşümler yaşıyor. Bu toplumlarda yaşanan süreç şu anda “modernleşme”nin dışında başka bir isim vermek mümkün görünmüyor ancak bu modernleşmenin, Batı'daki ilk örneğinden pek çok açıdan farklı olduğu açık. Modern değerler geleneksel değerlerle çatıştıkça kimi zaman geleneksel değerler, kimi zaman modern değerler galip gelirken “Batı dışı modernlik” olarak isimlendirilen melez bir yapı ortaya çıkıyor. Nilüfer Göle'nin ifadeleriyle, bu modernlik anlayışı Batı'yı reddetmez ama onu merkez olmaktan çıkarır ve Batı dışı toplumların modernlik karşısında pasif değil üretken bir rol oynayabileceğini öngörür. Üretim sürecinde de artık Batı'nın öncü olduğu fikrini reddeder ve eşzamanlı bir anlayışı kabul eder. Eşzamanlılık modernliğin küresel olarak paylaşılan bir olgu olduğunu anlatır ancak farklı durumlarda ve farklı biçimlerde şekillendiğine de işaret eder.

Gelenek ve Din: Örtüşme mi Çatışma mı?

Gelenek ve din çatışması başlığı ilk bakışta yadırgatıcı olabilir zira yukarıda geleneğin asli karakteristiğinin “dinsellik” olduğunu ifade etmiştik. Her ne kadar sosyolojik yaklaşımlar dini, geleneğin en önemli parçalarından biri kabul etse de, dinler, kuruluşlarından itibaren aynı zamanda gelenekle mücadele içinde olmuşlardır. İlk kuruluşunda yerleşik geleneksel yapıya karşı çıkmayan din söz konusu değildir. Weber'in peygamberleri “ihtilalci” karakteriyle tanımlaması buna dayanır. Bizim kanaatimize göre peygamberler toplumsal yapıyı bütünüyle değiştirip yepyeni bir toplum kurma arayışında olan insanlar değildirler. Bu sosyal bir mucize olur ki, mucizenin tanımı içinde böyle bir anlama yer verilmez. Ancak yine de peygamberler toplumsal yapı ve zihniyet içerisinde batıl olan her şeyi düzeltme amacı taşırlar.

Batı için modernleşme, kendi geleneksel yapısının modern olana doğru değişimini ifade eder. Mevcut modern yapı her şeyiyle gelenekselden farklı değildir ve geleneksel olandan pek çok öğeyi de içerir (Dolayısıyla Batılılardaki geleneksel ve modern arasındaki ayrım/farklılaşma Batılı olmayanlar kadar keskin değildir). Oysa Batı dışı toplumlar için modernleşme bir nevi batılılaşmak, Avrupalılaşmak ya da Amerikanlaşmak olduğu için burada geleneksel yaşam tarzı ile modern yaşam tarzı arasındaki ayrım ya da tezat Batı'nın durumuna göre çok daha keskin/farklı olmaktadır.

Din bir topluma hâkim olduktan sonra geleneksel yapının en önemli belirleyicilerinden biri olur. Fakat tamamıyla dinin hâkim olduğu bir gelenekten bahsedemeyiz. Din bilginleri ve din adamları kendi anladıkları biçimiyle dinî normların toplumun bütün katmanlarına yayılmaları için gayret gösterirler. Buna rağmen toplumun dini anlama ve uygulama konusunda resmi öğretiyle her zaman uyuşmadığı gerçektir. Resmi din, paralel din tartışmaları da buradan çıkar.

Gelenek-din çatışmasının birbirine zıt iki boyuttan bahsedebiliriz. Birincisinde toplum, dindarlığını

resmi dinin öngördüğü biçimden fazlası ile ifade etmek ister. Bidat ya da hurafe olarak görülen tutum budur. İkincisinde ise toplum, resmi dinin ince ve sert normlarını, bütünüyle karşı gelmeden yumuşatmak ister. “Farz” ve “haram”ın dejenerasyonu buradan başlar. Örneğin ibadet edilir ama alacalı bir tutum takınılır veya boş vakitlerde çeşitli oyunlar oynamak yasak olarak görülmez. Burada katı dinî normlara karşı bir tavır söz konusudur. Ayrıca toplum dinle kendi arasına “yüceltilmiş” bir mesafe koyar: Dini yaşamının en büyük ideal olduğunu düşünür ve “dindar” a saygı gösterir. Ama yukarıda işaret ettiğimiz ikinci boyuttan dolayı bunu herkesin her zaman gerçekleştirebileceğini düşünmez. Böylelikle geleneksel yapı içerisinde “dini yaşamak” biçiminde ayrı bir olgudan veya dindar denilen bir tipten söz etmemiz mümkün olur. Eğer gelenek ve din birbirini zorunlu kılsa ya da birbirlerini kapsasalar böyle ayrı bir olgudan söz etmemiz mümkün olmazdı. Şüphesiz geleneksel yapıdaki herkesin dindar olduğunu söyleyemeyiz ama geleneksel toplum ve modern toplumdaki dindar olmayan tiplerin farklı zihniyetlere sahip olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Birincisi dini yüce bir ilke olarak görürken diğeri ya inkâr eder ya da umursamaz.

Modern değerler geleneksel değerlerle çatıştıkça kimi zaman geleneksel değerler, kimi zaman modern değerler galip gelirken “Batı dışı modernlik” olarak isimlendirilen melez bir yapı ortaya çıkıyor.

Modern öncesi dönemde geleneğin gücünü gösteren önemli bir alan boş zamanlardır. İslam genel bir prensip olarak kişinin vaktini boşa geçirmemesini arzu eder. İnsan “ibadet” için yaratıldığına göre, günlerini mutlak ölçüde ibadet ve ilimle geçirmeli, bunun yanında gündelik geçimini sağlayacak işlerle de uğraşmalıdır. Ancak Orta Çağ İslam anlayışında dünyevi meşgalelerin mümkün mertebe az olması arzu edilirdi. Bunun yanında hadis-i şeriflerde geçtiği üzere kişinin ailesi ile vakit geçirmesi, ok atması ve ata binmesi bir boş zaman faaliyeti olarak meşru görülür. Bunların da meşruiyeti aile bütünlüğü ya da düşmanla cihat gibi bir gerekçeye bağlanır. Yani ki-

şinin, sırf can sıkıntısını gidermek ya da hoşuna gittiği için bunları yapması bir ilke olarak kabul edilmez. Örneğin, 16. yüzyıl ahlâkçılarında olan Kınalızâde Ali Efendi, kendi döneminin tipik anlayışına uygun olarak, müziğin sırf başkalarının eğlenmesi, haz alınması veya boş vaktin doldurulması maksadıyla söylenmesinin caiz olmadığını düşünür. Müzik muhteva olarak fitneden uzak olsa bile, bunu dinlemek caiz olmakla birlikte, halkın sürekli olarak bunu dinlemesi yine haramdır. Zira bu hem vakit ziyandır, hem de önemli işlerin ihmal edilmesine sebep olur. Böyle kişinin şahitliği de kabul edilmez.¹⁵

Din ile geleneksel yapı arasındaki gerginliğin önemli örneklerinden biri de düğünlerdir. Din adamlarının olumsuz yaklaşımlarına rağmen¹⁶ toplum bu mutlu günlerinde mutlak surette çalgılı, türkülü, oyunlu eğlence peşinde olmuştur.¹⁷ Halk bir din adamının çalgı çalmasını, türkü çağırmasını ve oyun oynamasını hoş görmez ama kendisi yapar. Yani bunun bir nevi hafiflik olduğu kabul edilir ve yüce olarak görülen insanlara yakıştırılmaz. Ama o yüce insanların (müzik haramdır biçimindeki) telkinlerine de kulak kapatılır; dinî hüküm uygulamada yumuşatılır. Asırlar boyunca bu şekilde sürüp giden bu durumu aşmak da mümkün olmamıştır. Burada dinin temsilcisi din adamıdır, geleneğin belli bir temsilcisi ise yoktur ama gelenek daha güçlü ve köklü bir damar olarak toplumun bütün bireylerinde bir şekilde etkisini gösterir.

Modern dönemde, yani gelenek icat edildikten sonra reformist din bilginleri modernite kadar gelenekle de mücadele etmeye başladılar. Bidat ve hurafe gibi “gelenek” de bir mücadele konusu oldu. Günümüz dünyasında dinin modernlikle mücadelesi kadar, gelenekle de mücadelesinin olduğunu söyleyebiliriz. Burada stratejik bir tutum da söz konusudur. Modernlik-gelenek mücadelesinde geleneğin içinde görülen din, geleneksel unsurların bir kısmını dinde olmadığı, hatta dini bozduğu gerekçesiyle dışlamış ve bazı noktalarda modernlikle uzlaşma cihetine gitmiştir. Doğrudan modernlik-din çatışmasında ise din, içindeki folklorik unsurları (halk inançlarını hurafe olarak niteleyip) kolayca attığı gibi, zorlandığı bazı hususlarda da yine modernlikle uzlaşma arayış-

şında olmuştur. Bu ikincisinin tipik örneği Kur'an'daki mucizelerin "bilim"sel temellere oturtulması çabası ve hadislerde yer alan mucizelerin reddedilmesidir. Örneğin Şibli Numani, mucize olarak belirtilen şeylerin tabiat kanunlarına aykırı olması durumunda bunun kabul edilemeyeceğini söyler; Kur'an'da tabiat üstü olarak görülen mucizelerin ise "zamanla meydana gelecek hadiseler ve bilimsel keşiflerle" açıklığa kavuşturulacağını iddia eder.¹⁸ Seyyid Ahmed Han ise Kur'an'da mucize olarak zikredilen tabiat üstü uygulamaların hiç birinin tabiat üstü olmadığını ispatlamaya çalışır. Bu çerçevede, örneğin Kızıldeniz'in yarılması mucizesini med-cezirle açıklarken, Hz. İsa'nın çamurdan kuşu diriltmesi mucizesinin aslında çocuklukta oynanan bir oyun olduğu ya da Hz. İbrahim'i ateşin yakmamasını bir rüya olduğu şeklinde yorumlar. Ona göre, Allah'ın koymuş olduğu tabiat kanunları mucize gibi istisnalar olmayacak biçimde yürürlüğünü sürdürmektedir.¹⁹ Benzer bir biçimde Muhammed Abduh, Fil Sûresi'nde geçen Ebabil kuşlarının Ebrehe'nin ordusuna çiçek hastalığı mikrobunu getirdiğini ve böylelikle askerlerin telef olduğunu ileri sürer. Seyyid Kutub da tefsirinde bu görüşe itibar eder.²⁰

Modern dönemdeki gelenek-din mücadelesinin hem Hıristiyanlık'ta hem de İslam'da paralel bir biçimde tezahür etmesi dikkat çekicidir. Batı'da, bir taraftan modern bilime uygun bir biçimde Kutsal Kitab'ı yorumlayan ilahiyatçılar yetişirken, diğer taraftan da bu kişileri "liberal" olmakla itham eden ve Hz. İsa'nın saf öğretilerine dönmeyi arzu eden, Kutsal Kitab'ın mutlak biçimde kabul edilmesini talep eden fundamentalist akımlar ortaya çıkmıştır.²¹ Kökleri 19. yüzyıla dayanan Adventist hareketlerden Yedinci Gün Adventistleri Hıristiyan dünyada yaygın olarak kutlanan Noel ve Paskalya bayramlarının putperest kaynaklı olduğuna inanırlar, Nedamet Cuması, İsa'nın Göğe Yükselişi gibi dinî bayramları da İncillerde olmadığı gerekçesiyle reddederler.²² Başka bir Adventist hareket olan Yehova Şahitleri haç sembolünün putperest menşeli olduğunu iddia ederler. Onlara göre Hz. İsa düz bir direk üzerinde öldürülmüş, haç şeklinde bir direkte çarmıha gerilmemiştir. Bu inançlarından dolayı İncil tercümelerinde haç keli-

mesi yerine "direk" kelimesini kullanırlar.²³ Hıristiyan dünyada mevcut dinî toplumsal yapıyı reddetmenin en güçlü örneğini şüphesiz 16. yüzyılda Martin Luther oluşturur. O Hz. İsa'nın saf öğretilerine dönmek adına Katolik öğretilerde yer alan ve toplumca geniş uygulama alanı bulan günahların rahip tarafından affedilmesi, kurtuluşun sadece kilise tasvibiyle olabileceği, İncil'in sadece din adamları tarafından anlaşılacağı, din adamlarının evlenemeyeceği gibi konularda muhalefet göstermiş, üstelik bunu hayatına dökerek hem Kutsal Kitabı Almanca'ya tercüme etmiş, hem de evlenmişti.²⁴

Her ne kadar sosyolojik yaklaşımlar dini, geleneğin en önemli parçalarından biri kabul etse de, dinler, kuruluşlarından itibaren aynı zamanda gelenekle mücadele içinde olmuşlardır. İlk kuruluşunda yerleşik geleneksel yapıya karşı çıkmayan din söz konusu değildir. Weber'in peygamberleri "ihtilalci" karakteriyle tanımlaması buna dayanır.

İslam dünyasında, modern döneme kadar "reform"un muadili bir kavram kullanılmamış olsa da, İslam'ı Kur'an ve Sünnet'e uygun biçimde koruma, bidat ve hurafelerden uzak tutma kaygısı "tecdid" anlayışı içinde güçlü bir biçimde yaşamıştır. Fakat İslam tarihi sürecinde tecdid, daha ziyade "mezhep imamlarının içtihatlarına dönme" şeklinde anlaşılmıştır. Oysa modern dönemde mezhep imamlarının da ötesine geçip doğrudan Kur'an ve Sünnet'e dönüş anlayışı ortaya çıkmıştır ki, bu bütün bir geleneğin sorgulanması demektir. Bu ayrım önemlidir zira böylelikle mezhep imamlarının görüşleri dahi eleştiri konusu haline gelmiştir.

İslam'ı doğrudan Kur'an ve Sünnet'ten öğrenip, geleneğin etkilerinden kurtarmak salt dinî bir gayret gibi görünse de, son iki yüz yıldaki dinî tartışmalar sadece bu sebebe bağlanamaz. Burada bir taraftan dini, toplumun geri kalmışlığının sebebi olarak gören Batılı ve Batıcı anlayışa bir tepki, diğer taraftan da Müslüman dünyadaki atalet ve vurdumduymazlığa karşı bir çıkış yolu arayışı söz konusuydu. Bu

çerçevede Müslüman reformcu aydınlar, İslam için böyle bir şeyin söz konusu olamayacağını, geri kalmanın yegane sebebinin dine bağlanmak değil, dine bağlılık adına bidat ve hurafelere saplanmak olduğunu iddia ederek, bir nevi gelenekle mücadeleye başladılar. Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve ülkemizde Mehmet Akif, Şemseddin Günaltay gibi isimler bu çizgi içinde ilk akla gelenlerdir. Hareketin daha sonraki temsilcilerinden Seyyid Kutub'a göre, günümüz Müslüman toplumu cahiliye döneminden çok daha koyu bir cahiliye içindeydi ve gelenek, sanat, edebiyat hatta İslâm olarak kabul edilen şeyler bile, yani bütün bir kültür reddedilmeliydi.²⁵

Geleneksel, modern ve dinsel hayat tarzları arasındaki gerilim, değişim süreci içerisindeki toplumun bütün bireylerini etkilediği gibi dindar bireyi daha derinden sarsmıştır.

Görüleceği üzere, genel kanaatin aksine modern dünyada din sadece modernlikle değil, aynı zamanda gelenekle de mücadele etmektedir. Bu, birbirine tedahülün yüksek olduğu kaotik bir durum içinde "öz"e bağlı olarak varolma mücadelesidir. Bu üç farklı hayat tarzı ister istemez Müslüman bireyin düşünme biçimini ve gündelik hayatını da büyük ölçüde gerilim içine sokmuştur.

Sonuç: Çatışma ve Gerilim İçindeki Dindar

Yukarıda birbiri içine geçmiş ama belli noktalarda birbirine direnen üç ayrı zihniyet ve hayat tarzından bahsettik: Geleneksel, modern ve dinî hayat tarzları. Geleneksel hayat tarzı, köklerini yüzyıllardan alır ve somut bir temsilcisi olmamasına rağmen en güçlü yaşam alanını oluşturur; çünkü toplumun bütününe yayılmıştır ve bu bütünün beğenilerini, zevklerini ortaya koyan yine bütünün kendisidir. Geleneğin güçlü olmasının temelinde de toplumun doğrudan ürünü olması yatar. Oysa modernlik türedi, üstelik Batılı olmayan toplumlar için yabancıdır; temsilcisi aydınlar, devlet adamları, bilim adamları gibi halktan kopuk kişilerdir. Dinin temsilcisi ise, dini orijinal haliyle koruma amacı taşıyan din bilginleri, ruhani liderler ve din adamlarıdır.

Geleneksel, modern ve dinsel hayat tarzları arasındaki gerilim, değişim süreci içerisindeki toplumun bütün bireylerini etkilediği gibi dindar bireyi daha derinden sarsmıştır. Türkiye'de belirli bir durağanlık döneminden sonra özellikle 1960'lardan sonra yavaş yavaş güçlenen cemaat dindarlığı yeni bir dinî bilinç telkin ederek, müslümanın hem zihniyet hem de yaşayış itibarıyla toplumdan farklı olması gerektiğini öngördü. Yukarıda ismi geçen reformcu âlimlerin çizgisinde olanlar veya tarikatlar gibi toplumdaki köklü dini gruplara mensup olanlar bütünüyle bir toplum ve gelenek eleştirisi içindeydiler. Böylelikle dinî anlama, ibadetleri yerine getirme, boş vakitlerini tanzim etme, kadın-erkek ilişkileri, kıyafet-tuvallet gibi konularda geleneksel ve modern hayat tarzları içinde yeni bir hayat tarzını benimseyen insanlar çevreleri ile ters düşmeye başladılar. Bu zamana kadar dindarlar çoğunlukla bir alt kültür mantığı içinde hareket ediyorlardı. Yani kendi çevrelerinde inandıkları gibi yaşıyorlar ama toplum bütününe dâhil olduklarında hâkim kültürün uygulamasına tâbi oluyorlardı. Güçlenen "yeni" dinî bilinç ise yeni nesillerin daha aksiyoner olmasını öngörmekteydi ve öyle de oldu. Ancak yakın çevresinden başlamak üzere geleneksel ve modern normlarla sürekli bir mücadele içinde olmak dindarı psikolojik olarak yıprattı. Dolayısıyla 1990'lara kadar olan dönemi dindar için bir "psikolojik çatışma ve gerginlik dönemi" olarak nitelendirebiliriz. Birbiriyle uyuşmayan birden fazla güdünün aynı anda bireyi etkilemesiyle ortaya çıkan durum olarak nitelenen *çatışma*²⁶ bireyde *gerginlik* şeklinde tezahür eder. Zira bir organizma olarak çevresiyle uyum sağlama durumunda olan insan, çatışma içerisine girdiği zaman psikolojik ve fizyolojik olarak yorulur.

Ayrı bir çalışmanın konusu olmakla birlikte, 1990 sonrasında dindar bireyin çeşitli faktörlerin etkisi ve aracılığı ile²⁷ bu çatışma durumunu aşma süreci içine girdiğini söyleyebiliriz. 2000'li yıllara girildiğinde Türkiye'de "İslam geleneği" adeta yeniden keşfedildiği gibi aynı zamanda geleneksel düşünme ve kültür kalıpları da dindarlar tarafından yeniden savunulmaya başladı. Ayrıca doğrudan bir savunu olmamakla birlikte modern değerlerin de dindarlar arasında daha fazla benimsendiği söylenebilir. Bu

durumda reformcu âlimlerin yaklaşımlarını katı bulup eleştirenler, şimdi kişisiz ve seküler bir dindarlığa doğru gidip gitmediğimizi sorgulamaya başladılar. Bu konu henüz çok yenidir ve üzerinde yeterince tartışma yoktur. Ama belki de Türkiye'deki İslam'ın nereye gittiği sorusu -ifrat ve tefrit olarak görülen- bu sürecin sonunda daha sağlıklı olarak değerlendirilebilecektir. ■

dipnotlar

- ¹ Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yay., İstanbul, 1999.
- ² S. N. Eisenstadt, *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*, Çev. Ufuk Coşkun, Doğu Batı Yay., Ankara, 2007, s. 13-17.
- ³ Anthony Giddens, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, Çev. Osman Akınhay, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s. 52-53.
- ⁴ Bkz. Ferdinand Tönnies, "*Cemaat ve Cemiyet Nazariyesi*," Çev. Z. F. Fındıkoğlu, İ. Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt: IX, Sayı:3-4, 1944, s. 712-748.
- ⁵ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1994, s. 157; Emre Kongar, *Toplumsal Değişim*, Bilgi Yay., Ankara, 1972, s. 193.
- ⁶ Geleneksel toplumun dinsel karakteri için bkz. Ünver Günay, "*Modern Sanayi Topluluklarında Din: I*," Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:3, 1986, s. 51-52.
- ⁷ Kongar, a.g.e., s. 194; Mehmet Aysoy, *Geleneksel Sonrası Toplum Üzerine*, Açı Kitaplar, İstanbul, 2003, s. 81.
- ⁸ Giddens, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, s. 56.
- ⁹ Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yay., İstanbul, 1993, s. 50.
- ¹⁰ Kongar, a.g.e., s. 193-194.
- ¹¹ Eisenstadt, a.g.e., s. 11.
- ¹² Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 157.
- ¹³ Ki önceleri modernleşme yerine bu kavramlar kullanılıyordu. Bkz. İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yay., Ankara, 1998, s. 209.
- ¹⁴ Nilüfer Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, Metis Yay., İstanbul, 2000, s. 172.
- ¹⁵ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz. HüseyinAlgül, Tercüman 1001 Temel Eser, y.y., trs., s. 261-262.
- ¹⁶ Örnek yaklaşım olarak bkz. el-Merginani, a.g.e., c. 4, s. 133; İbn Kemal, *Fetvâlar*, vr. 56a, 56b, 59b..
- ¹⁷ Şüphesiz bunun için ayrı bir referansa ihtiyaç yoktur. Ancak yine de birer örnek olarak şu eserlere bakılabilir. Karl Tebly, *Dersaadette Avusturya Sefirleri*, Çev. Selçuk Ünlü, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1988, s. 226-227; Paulino Toledo, *Türkiye Seyahati: XVI. Yüzyıla Ait Bir Anonim İspanyol Eserine Göre Osmanlı İmparatorluğu'nun Toplumsal Yapısı ve Gelenekleri*, Doktora Tezi, AÜ SBE, Ankara, 1992, s. 164-165; Wilfried Buch, "16. Yüzyılda İki Genç Alman'ın Türklerle İlgili İzlenimleri," Çev. Zeki Cemil Arda, *Bellekten*, c. XLVI, sayı: 184, Ekim 1982, s.777.
- ¹⁸ M. Said Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İSAM Yay., İstanbul, 1998, s. 102.
- ¹⁹ Abdülhamit Birişik, "Tebliğin Müzakeresi," *İslâm ve Modernleşme*, II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı, İSAM Yay., İstanbul, 1997, s. 148, 151-154.
- ²⁰ Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, Çev. Salih Uçan ve diğ., Dünya Yay., İstanbul, 1991, c. 10, s. 567-568.
- ²¹ Bkz. Robert Wuthnow, Matthew P. Lawson, "Sources of Christian Fundamentalism in the United States," *Accounting for Fundamentalisms*, Ed. Martin E. Marty, R. Scott Appleby, The University of Chicago Press, Chicago, 1994, s. 21, 23.
- ²² Ali Rafet Özkan, *Fundamentalist Hıristiyanlık: Yedinci Gün Adventizmi*, Alperen Yay., Ankara, 2002, s. 221.
- ²³ Kenan Has, *Sembolizm ve Haç*, İlahiyat Yay., Ankara, 2005, s. 112.
- ²⁴ Bkz. Hakan Olgun, *Luther ve Reformu*, Fecr Yay., Ankara, 2001.
- ²⁵ Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*, Çev. İ. Nuri, İhya Yay., 4. bs., İstanbul, 1980, s. 23.
- ²⁶ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, 2. bs., İstanbul, 1991, s. 282.
- ²⁷ Popüler kültürün bu sürecin içindeki rolünü ele alan bir çalışma olarak bkz. Vejdi Bilgin, "Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü," *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 1, 2003, ss. 193-214.